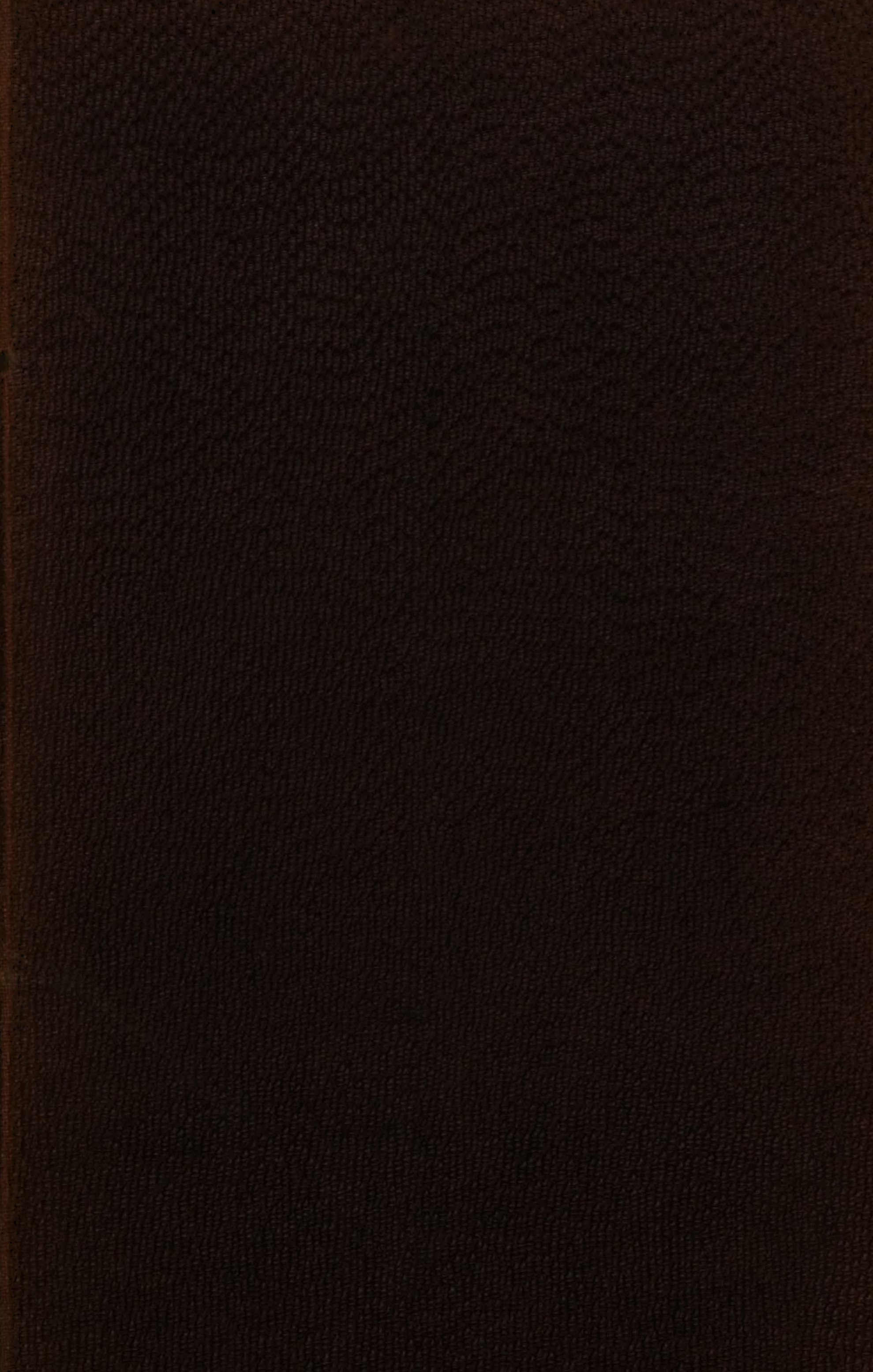
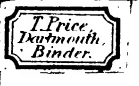
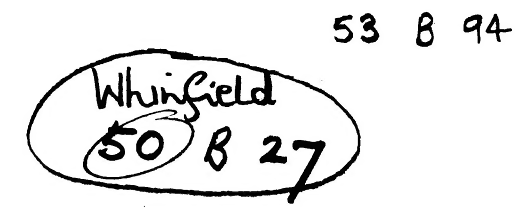
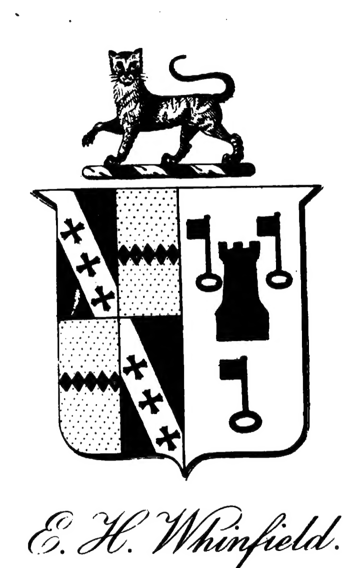








E. H. Whinfield.



ESSAI

SUR LES

ÉCOLES PHILOSOPHIQUES

CHEZ LES ARABES.

ESSAI

SUR LES

ÉCOLES PHILOSOPHIQUES

CHEZ LES ARABES

ET NOTAMMENT

SUR LA DOCTRINE D'ALGAZZALI

PAR

AUGUSTE SCHMÖLDERS,

DOCTEUR EN PHILOSOPHIE.

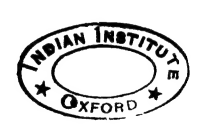
PARIS,

TYPOGRAPHIE DE FIRMIN DIDOT FRÈRES,

IMPRIMEURS DE L'INSTITUT DE FRANCE,

RUE JACOB, 56.

1842.


INDIAN INSTITUTE
OXFORD

A

MONSIEUR REINAUD

MEMBRE DE L'INSTITUT DE FRANCE,

TÉMOIGNAGE D'ADMIRATION ET DE RESPECT.

PREFACE.

Depuis qu'on a étudié avec un nouvel amour les écrits du grand philosophe grec qui, durant des siècles, était presque le guide exclusif de tous les penseurs, on s'est attaché aussi avec plus de zèle à apprécier convenablement les travaux de la scolastique qui, il n'y a pas encore longtemps, étaient indistinctement considérés comme des subtilités savantes, enveloppées de formes pédantesques. Les recherches dans lesquelles on se trouva engagé sur Aristote, sur l'histoire de sa philosophie, sur les destinées de ses livres, sur leur apparition subite dans le moyen âge, dirigèrent de nouveau l'attention des savants vers la scolastique, qu'ils reconnurent bientôt pour une partie intégrante de l'Aristotélicisme. D'autres questions cependant, non moins importantes pour les destinées des écrits et des doctrines d'Aristote que pour l'histoire et la critique de la philosophie du moyen âge, restent encore aujourd'hui sans réponse : on ne sait pas jusqu'à quel degré Aristote a formé et enthousiasmé la nation qui initia l'Occident à l'étude de la philosophie; on ignore de quelle manière les Arabes ont cultivé le système du Stagirite, dans quel état ils en ont transmis les écrits aux docteurs chré-

tiens, et quel essor ont pris en général chez eux les études philosophiques.

Les recherches présentes ont pour but de contribuer à la solution de ces questions. Depuis longtemps occupé spécialement de la littérature théologique et philosophique des Arabes, j'ai pu, pendant un séjour de plusieurs années à Paris, puiser dans des sources manuscrites, des matériaux abondants sur des matières de ce genre. Les extraits et les notices que je livre aujourd'hui au public, n'ont aucunement la prétention d'être complets. Résultats généraux de mes recherches, ils ne font qu'esquisser en quelques traits la vie philosophique des Arabes dans ses différentes manifestations, et écarter surtout le préjugé invétéré d'après lequel tous les penseurs de cette nation se seraient agités dans la même sphère. Si l'on considère avec combien de difficultés j'avais à lutter, en défrichant un champ presque entièrement inculte, on excusera, j'espère, la défectuosité de mon livre, avec d'autant plus d'indulgence que, abstraction faite de l'aridité du sujet, les nombreux manuscrits arabes que j'ai dû examiner, sont tous rédigés dans un style qui est, pour ne pas dire plus, confus et difficile. Il me fallait non-seulement parcourir des ouvrages volumineux, hérissés d'embarras inextricables, mais trouver même une clef pour la terminologie philosophique qui, pour la plus grande partie, manque encore aujourd'hui dans tous les dictionnaires.

Si, à raison de ces difficultés, j'ose m'attendre à une bienveillante critique de la part de mes censeurs, il me faut solliciter du lecteur français un accueil

encore plus indulgent pour le style et la forme de cet écrit. Les Français qui, à juste titre, sont si fiers de leur langue, s'efforcent plus qu'aucun autre peuple de revêtir même les ouvrages purement scientifiques, d'une forme agréable et élégante : la précision dans l'expression, la transparence du style prêtent à la diction française cette grâce qui sied si bien au caractère national. Il y a, il est vrai, en Allemagne des hommes qui possèdent et manient toutes les beautés de la langue française avec une adresse et une facilité admirées des Français mêmes. Mais les *A. de Humboldt* et les *A. W. de Schlegel*, qui tous les deux ont donné encore récemment des preuves de cette habileté, sont de ces génies rares qui, en illustrant notre nation, ne doivent pas nous faire supposer en général un pareil talent pour la langue française. Quant à moi, je ne puis y prétendre aucunement, et je prie en conséquence le lecteur français de vouloir bien non-seulement passer à un étranger la roideur du discours, mais l'excuser aussi pour l'aridité de la matière. C'est seulement par hasard que je me suis servi de la langue française. Ayant composé primitivement un très-petit traité sur une question spéciale, je fus porté, surtout par les encouragements de M. *Cousin* qui s'intéresse si vivement à tout ce qui a du rapport avec la philosophie, à le refondre et à l'étendre, jusqu'à en faire le présent ouvrage. C'est pourquoi j'espère qu'on lui accordera l'aimable hospitalité que l'auteur, pendant son séjour à Paris, a éprouvée tant de fois, et qui rend si cher à tout étranger le souvenir de la France.

Je me permets encore une observation sur la trans-

cription des noms propres arabes en français. Chaque auteur exprime les mots orientaux par des sons approximatifs de sa langue maternelle, et jusqu'à présent, tout désirable qu'il est qu'au moins les Orientalistes suivent à cet égard une même méthode, comme cela se pratique depuis quelque temps pour le sanscrit, on n'a pu y parvenir pour les langues sémitiques. Ce volume a été imprimé loin de moi, et le système de transcription dont je m'étais servi, n'a malheureusement pas été toujours observé par les compositeurs : au lieu de *ch* on trouvera souvent *kh;* au lieu de *k*, *c*, et on lira par exemple, *Khalfah* au lieu de *Chalfah*, *Coran* au lieu de *Korân*, etc. Suivant ma méthode les lettres *h*, *d*, *t*, *z*, quand elles sont munies de points diacritiques, correspondent à ح, د, ص, ط; quand elles sont sans points diacritiques, à , د, ت, ز. Cependant ces points diacritiques ont été, à mon regret, presque toujours omis dans l'impression, ou confondus avec le signe (') par lequel j'exprime ع. Je fais encore remarquer que les lettres *th* (ث), *j* (ج) et *sh* (ش) doivent être prononcées à la manière anglaise; *ch* (خ) au contraire et *z* (ظ ou ز) comme dans l'allemand. Les fautes d'impression indiquées ci-après, et d'autres inexactitudes, notamment la fréquente omission ou la position fausse des guillemets (» «) seront excusées, j'espère, par la grande distance où je me suis trouvé du lieu d'impression.

Je ne peux terminer cette préface sans témoigner ma profonde reconnaissance pour l'empressement avec lequel, pendant mon séjour à Paris, MM. les conservateurs de la Bibliothèque du Roi sont allés au-devant de mes souhaits. Ces remercîments sont

dus surtout à l'homme qui, digne successeur de son illustre maître, M. Silvestre de Sacy, dans la chaire d'arabe, joint à sa grande érudition et à sa rare sagacité un dévouement complet aux intérêts scientifiques de tous ceux qui approchent de sa personne. *M. Reinaud* m'a non-seulement communiqué avec une complaisance inépuisable tous les manuscrits dont j'avais besoin, mais, toujours prêt à m'aider de ses vastes connaissances dans la littérature arabe, il m'a fourni mille fois l'occasion de profiter de ses lumières. Je ne dois pas non plus oublier M. Villemain, aujourd'hui ministre de l'instruction publique, et qui se souvenant, au milieu du tourbillon des affaires, de ses travaux et de ses triomphes littéraires, a bien voulu honorer cette publication de son intérêt.

SCHMÖLDERS.

Bocholt (en Prusse), le 29 mai 1842.

ADDITIONS ET CORRECTIONS.

TEXTE ARABE.

pag.			au lieu de	lisez
pag.	٧	l. 4	*au lieu de* قتراه	*lisez* فتراه
	١٤	l. 10	قصل	فصل
	١٥	l. 3	مطلع	مطالع
		l. 6	فظفوا	فظنوا
	١٧	l. 16	وشهرة	وشهوة
	٣٢	l. 15	ذنجيب	ذا نجيب
	٣٥	l. 7	ضيعو	ضيعوا
	٤٩	l. 8	للانسان	الانسان
	٥٨	l. 16	يجون	يجوز
	٥٩	l. 13	لنبوة	النبوة
	·	l. 14	العضدوا	لعضدوا
	٦٠	l. 1	لمغرب	المغرب
		l. 12	بجمار	الجمار
	٦١	l. 3	ولد	والد quoique le ms. porte ولد.

TEXTE FRANÇAIS.

Pag. 3 l. 29 *au lieu de* : prises *lisez* prise.

Pag. 7 l. 28 *au lieu de* : Bacriens, *lisez*, Baçriens.

Pag. 14 l. 20 *au lieu de* : sépulcre du Christ, *lisez*; mosquée d'Omar, et tombeau d'Abraham, Isaac et Jacob.

Pag. 29 l. 30 *au lieu de* : car celle-ci périt, etc. *lisez*, car cette

composition élémentaire périt, et comme étant anéantie, elle n'est plus intelligente, parce qu'elle est, suivant leur opinion, devenue un non-être, ils vont etc.

Pag. 31 l. 5 *au lieu de :* exemple, *lisez,* ensemble.

Pag. 33 l. 29, *au lieu de :* peur. » Il, *lisez,* peur, » il.

Pag. 35 l. 3, *au lieu de :* qu'ils regardent, etc. *lisez,* qu'ils exigent pour les démonstrations des conditions desquelles il est avéré qu'elles sont absolument certaines, etc.

Pag. 35 l. 31, *au lieu de :* Aben, *lisez,* Abou.

Pag. 36 l. 18, *au lieu de :* Nous ne nous, etc. *lisez,* Pour prouver la fausseté de leurs assertions relativement à ces vingt points, nous avons composé le livre *Réfutation* etc.

Pag. 46 l. 7, *au lieu de :* docuter, *lisez,* docteur.

Pag. 46 l. 25, *au lieu de :* yemen, *lisez,* Yemen.

Pag. 69 l. 7, *au lieu de :* cœur. Sous, *lisez,* cœur, [sous .... *jusqu'à* bêtes;]

Pag. 83 l. 7, *au lieu de :* attirer. Mais, *lisez,* attirer; mais.

Pag. 88 l. 19, *au lieu de :* intention, *lisez,* intuition.

Pag. 89 l. 29, *au lieu de :* hameau, *lisez,* chameau.

Pag. 90 l. 4, *au lieu de :* abolu, *lisez,* absolu.

Pag. 94 l. 1, *au lieu de :* ces, *lisez,* ses.

Pag. 101 l. 6, *au lieu de :* Bacriens, *lisez,* Baçriens.

Pag. l. 16, *au lieu de :* attahcés, *lisez,* attachés.

Pag. 114 l. 7, *au lieu de :* Samanîtes, *lisez,* Somanîtes

Pag. 130 l. dern., 133 l. 13, *au lieu de :* Stagyrite, *lisez,* Stagirite.

Pag. 137 l. dern. *au lieu de :* commentaire Alkh, *lisez,* commentaire d'Alkh.

Pag. 138 l. 24, *au lieu de :* Khalifad, *lisez,* Chalfah.

Pag. 138 l. 31, *au lieu de :* alimed, *lisez,* Ahmed.

Pag. 139 l. 19, *au lieu de :* Νεολογικὴ, *lisez,* Θεολογικὴ.

Pag. 139 l. 32, *au lieu de :* mêmes, *lisez,* même.

Pag. 192 l. 12, *au lieu de :* Aljuhnî, *lisez,* Aljohanî.

Pag. 194 l. 26, *au lieu de :* toute, *lisez,* toutes.

Pag. 199 l. 27, *au lieu de :* Aljubbâiji, *lisez,* Aljobbâyî.

Pag. 207 l. 25, *au lieu de :* philosophes, *lisez,* philosophiques.

Pag. 208 l. 26, *au lieu de :* Halouliyath, *lisez,* Haloûliyah.

TABLE DES MATIÈRES.

INTRODUCTION.

Une période bien stérile dans l'histoire du développement de l'intelligence humaine, c'est, sans contredit, celle qui s'étend depuis l'établissement des peuples modernes en Europe jusqu'au dixième et au onzième siècle de notre ère. Le paganisme expire, l'empire romain s'écroule, et ce qui reste encore d'une civilisation agonisante tombe bientôt sous les pas de vainqueurs ignorants. Les faibles étincelles qui survivent à la destruction générale projettent à peine leur pâle lueur dans l'ombre de quelques couvents, et il semble qu'une ignorance absolue doit désormais régner sans partage. Mais comme la mort dans le monde physique n'est que la transition d'une forme à une autre, ainsi, sous l'apparente extinction de la vie intellectuelle, s'accomplit l'enfantement d'une nouvelle vie, qui, pour être forte et durable, avait besoin du travail des siècles. Les nouvelles nations auxquelles était échue la mission de régénérer un monde vieilli et corrompu, durent s'y préparer en adoucissant la rudesse de leurs caractères, en instruisant leurs esprits sans culture et en se fortifiant d'une religion qui, véritablement universelle par ses principes sublimes, renversait les barrières qui avaient séparé les anciens peu-

ples. Le moyen âge tout entier n'est autre chose que cette préparation : dans la première moitié, les peuples travaillent à se composer et à se confondre avec les nations vaincues, à s'ériger en états, en communautés, en un mot, à se faire une existence extérieure; dans la seconde moitié, ils commencent à s'instruire, à ressusciter les sciences, à enter sur le christianisme la fleur de la civilisation ancienne.

Pendant que, dans les premiers siècles du moyen âge, les sciences étaient délaissées en Europe, une nouvelle ère se préparait pour elles en Asie. Là aussi un peuple ignorant s'était jeté dans la carrière des conquêtes et des victoires. Mais non contents d'avoir bouleversé des empires vermoulus, d'avoir, par la force du glaive, subjugué la moitié du monde connu, les vainqueurs, animés d'un noble orgueil, aspirèrent aussi aux trésors intellectuels, aux arts et aux sciences. C'était là une conquête plus brillante et plus glorieuse encore que les autres pour une nation qui, par sa volonté ferme et par sa persévérance, montra en effet qu'elle en comprenait tout le prix. L'Orient devint le théâtre d'une activité inouïe; une émulation extraordinaire entraîna les esprits vers les sciences : les auteurs que l'Europe était encore incapable d'apprécier, captivaient déjà l'âme d'un peuple dont le naturel impétueux semble peu propre à s'inspirer de ce génie calme et serein qui règne dans les ouvrages de la Grèce classique. Cependant il n'appartenait pas aux Arabes d'être les précepteurs du monde. Nation guerrière par excellence, ils pouvaient bien s'assujettir des peuples dégénérés, faire peser sur eux leur joug, leur imposer même une religion dure et roide; mais ils étaient impuissants pour porter à perpétuité le flambeau des sciences et des

arts, et pour conduire les autres nations à un perfectionnement continu. La race sémitique en général ne paraît pas destinée à jouer ce rôle : jamais un peuple de cette race n'a pu se mesurer avec le génie fécond, inventeur et organisateur, des Grecs, des Indiens et de la plupart des nations issues de la même souche. Loin de moi de prétendre que les peuples sémitiques n'aient pas eu leurs époques de grandeur et de gloire! toute l'histoire serait là pour me démentir; je dirai seulement que, de même que plusieurs nations modernes, ils manquaient de cet esprit créateur qui, sans avoir besoin de hauts exploits et de bruyantes manifestations, prouve, par sa grandeur et par sa richesse internes, sa vocation à guider la marche de l'humanité. L'apparition des Arabes dans l'histoire fut brusque et glorieuse; et, si l'on considère ce qu'ils ont fait dans toutes les branches des sciences pendant le cours de leur grandeur transitoire, on reste étonné de l'activité prodigieuse d'une nation qui a pour unique mobile dans ses travaux le désir de s'instruire. Cependant, comme je viens de le dire, la Providence paraît avoir donné aux Arabes la seule tâche d'être les gardiens du dépôt des sciences dans un temps où d'épaisses ténèbres couvraient le sol de l'Europe. Ils devaient concourir à chasser ces ténèbres, et, comme ils avaient été initiés aux sciences par les chrétiens de l'Orient, ils devaient à leur tour enseigner les chrétiens de l'Occident.

Tout le monde sait qu'on s'est livré en Europe à de longues et pénibles recherches pour savoir quelle part les Arabes ont prise à l'introduction des livres d'Aristote dans les écoles du moyen âge. Quelle que soit la solution de cette question, pendante encore aujourd'hui, il est toutefois avéré que les idées arabes ont été fort répandues

chez les Occidentaux. Nier ce fait, ce serait rejeter tous les témoignages, et je suis persuadé, pour mon compte, que plus on se familiarisera avec les auteurs musulmans, plus on se convaincra de l'immense influence qu'ils ont eue sur la scholastique. Cette question, du reste, nous fournira tout à l'heure encore quelques observations générales.

Or, si les Arabes ont cultivé les sciences et, ce qui nous intéresse ici spécialement, la philosophie, dans quel rang doit-on alors placer leurs travaux? quel est leur point de départ? quels résultats ont-ils obtenus? Pour répondre à ces questions, nous devons aller un peu plus loin. Et d'abord nous remarquerons que jamais on ne pourra parler d'une *philosophie arabe* dans le sens strict du mot, comme l'on parle d'une philosophie grecque, d'une philosophie allemande, etc.; toutes les fois que l'on emploie cette expression (et pour abréger je l'adopterai dans l'occasion moi-même), on n'entend dire autre chose que la *philosophie grecque telle que les Arabes la cultivaient.* Une philosophie particulière, basée sur des principes indigènes et développée systématiquement, ne s'est jamais fait jour chez les Arabes. Mais, quoiqu'ils n'aient point inventé de système philosophique, dans le sens rigoureux de ce mot, et que cette absence d'originalité diminue de beaucoup l'importance de leurs travaux, il ne s'ensuit pas que leurs recherches ne puissent avoir pour nous aucun intérêt. Si cela était, l'histoire de la philosophie en général serait restreinte à très-peu de chose, et je voudrais bien savoir ce qui resterait de la philosophie moderne, par exemple, si l'on en ôtait tout ce qui est dû à l'influence des anciens. Les Arabes, au reste, n'ont jamais eu la prétention d'être originaux : ils se proclament partout les héri-

tiers des Grecs, et ils étaient si fiers de s'appeler les disciples d'Aristote, qu'ils ont eu la manie de faire remonter jusqu'à lui ce qu'ils avaient inventé eux-mêmes.

La sphère dans laquelle la philosophie devait s'agiter chez les Arabes, est déterminée d'avance par le temps et par les circonstances sous l'empire desquelles elle naquit. La philosophie des Grecs, celle d'Aristote en particulier, avait conservé quelque vogue dans les pays où les Arabes commencèrent à la connaître. Mais le christianisme avait paru; de nouvelles vérités que l'ancienne philosophie n'avait jamais supposées, avaient sapé les croyances du paganisme, affaibli la philosophie et dirigé l'intelligence humaine en un sens tout différent. Dieu n'était plus le simple moteur de l'univers; il n'était plus, comme d'autres avaient dit, une simple intelligence abstraite : c'était maintenant un être actif, un créateur tout-puissant, un ordonnateur sage, un père qui embrasse d'un égal amour toutes ses créatures. Le principe le plus constant et le plus fort des anciennes écoles *ex nihilo nihil* se trouvait ainsi renversé. Mais ce n'était pas tout. La doctrine de la rédemption devait entièrement changer la morale. Elle définissait, bien autrement que l'ancienne philosophie, les notions du bien et du mal. L'homme, dit-elle, quoique faible et enclin au péché, possède le libre arbitre; il est responsable de ses actions, et il ne dépend que de lui de mériter le bonheur. Par de telles doctrines, la philosophie du paganisme était ébranlée dans ses bases. Vint ensuite le Korân. Mais bien loin d'ajouter à ces principes, il ne fit que les rétrécir, et s'il y a anachronisme dans un fait de l'histoire, c'est bien dans l'avénement de l'Islâm. Comme le Judaïsme et le Christianisme, le Korân proclame un dieu créateur et modérateur; mais

allant plus loin que la loi des Juifs, il insiste avec force sur l'immortalité de l'âme, dogme qui ne se trouve nulle part dans l'Ancien Testament, du moins explicitement énoncé. Quant à la rédemption, Mohammed n'en connaît point, il nie formellement la liberté humaine : le fatalisme le plus absolu ne tarda pas à devenir l'opinion de ses partisans. Le Korân doit donc en quelque sorte être considéré comme un milieu entre le culte de Jéhovah et celui du Christ sauveur.

Il ne m'appartient pas d'entrer ici dans l'exposé des modifications que la philosophie dut subir par les doctrines fondamentales du Christianisme. Car, dès qu'une religion révélée prétendit résoudre à sa manière des questions qui jusque-là n'avaient été traitées que par la philosophie, il était facile de prévoir que l'on tenterait bientôt de réconcilier les exigences de chacune et d'amener entre la philosophie et la théologie cette fusion qui a subsisté jusque dans les temps modernes. Les changements que le Mohammédisme nécessitait dans la philosophie, n'étaient pas nombreux, et se réduisaient presque à la seule doctrine de la création. Cependant les Néoplatoniciens avaient ici déjà fait la besogne des Arabes; joignant la théorie de l'émanation au Péripatétisme, ils avaient cru se tirer de la difficulté, et les Arabes n'avaient qu'à les répéter : c'est ce qu'ils firent. Quoique plusieurs Arabes s'attachassent à limiter l'influence de cette théorie, ils n'ont pourtant pas pu s'en défaire entièrement, et la doctrine de l'émanation est commune à toutes les écoles philosophiques arabes. Les autres modifications apportées par eux à la philosophie aristotélicienne, ou dérivent directement de celle-ci, ou furent des résultats contenus déjà en germe dans Aristote. Ces résultats sont décidément

pour nous les points les plus importants dans la philosophie des Arabes; ils forment, pour ainsi dire, la chaîne qui joint l'ancienne philosophie à la Scholastique, et c'est surtout à cet égard que les travaux des Arabes méritent une place dans l'histoire générale de la philosophie.

Ce serait peut-être le moment de citer quelques faits généraux pour prouver la liaison étroite qui existe entre la philosophie des Arabes et la Scholastique. Mais, comme j'ai déjà, dans une autre occasion, signalé plusieurs points de cette relation, et, comme on en trouvera d'autres dans la suite de cet ouvrage, je me borne ici à mentionner un seul fait, mais un fait de la plus haute importance. C'est que la fameuse dispute qui a duré des siècles entiers entre les Nominalistes et les Réalistes, séparait, antérieurement aux Scholastiques, les écoles de l'Orient. Je ne prétendrai pas précisément que *Roscelin* et ses adversaires soient allés la prendre de ce côté-là; au contraire, les éléments de la question étaient déjà dans Porphyre : mais je suis presque certain que l'on a été, dans l'entraînement de cette lutte célèbre, souvent déterminé par la lecture des auteurs arabes à donner telle ou telle face à la question. La ressemblance parfaite qui apparut entre les Scholastiques et les Arabes sur cette matière, est des plus frappantes. Ces derniers avaient aussi leurs Réalistes, leurs Nominalistes, leurs Conceptualistes, ou, comme ils les appelaient, Motazélites Baçriens, Motazélites Bagdâdiens et philosophes : dans le chapitre sur les Motakhallims nous en apporterons quelques preuves. Peut-être les Scholastiques auraient-ils encore plus exactement poursuivi les traces des Arabes dans les différentes phases de cette guerre philoso-

phique, s'ils avaient eu connaissance des écrits des Motazélites et des Motakhallims; mais il semble qu'ils n'aient connu des Arabes que ceux que l'on nommait par excellence *philosophes*. Les Scholastiques d'ailleurs, quoiqu'ils citent beaucoup d'auteurs arabes, en ont connu encore plus qu'ils ne disent : ils en ont au moins plusieurs fois exposé les doctrines sans indiquer la source où ils les avaient prises. La philosophie d'*Albert le Grand*, c'est-à-dire précisément les points qui le distinguent des autres Scholastiques, pourrait être, et non sans raison, ce me semble, revendiquée par les Arabes. Je crois même que les mystiques du moyen âge, comme *saint Bonaventure*, n'ont pas été à l'abri de l'influence des auteurs mystiques musulmans. Je le répète, il y a dans la Scholastique plus d'idées qu'on ne le suppose, dont le mérite revient aux Arabes, et je suis sûr qu'une étude plus approfondie de leurs œuvres philosophiques mettra cette assertion hors de doute.

L'intérêt que les travaux philosophiques des Arabes peuvent avoir pour l'histoire de la philosophie en tant qu'ils se rattachent à Aristote, à la Scholastique et à notre philosophie en général, est sans doute le plus important, mais non le seul point de vue sous lequel on doive les envisager. L'histoire des progrès du genre humain ne recherche pas ce qu'il y a eu de profitable ou de nuisible dans une série de faits dont nous sommes les héritiers définitifs : elle a un but plus élevé. Non contente d'enregistrer les actes par lesquels un peuple a manifesté sa grandeur ou sa force, elle s'attache à la vie intérieure, et, scrutant tous les replis de cette vie, elle rapporte fidèlement, à côté des faiblesses et des erreurs dans lesquelles elle a surpris l'esprit humain, les nobles efforts qu'il

a tentés et les étincelles de lumière qu'il a jetées sur son passage. Dans cette histoire, il y a des lacunes notables pour ce qui concerne les Arabes. Nous connaissons très-bien les hauts faits d'armes par lesquels ce peuple a marqué sa carrière; nous savons parfaitement le début, la marche et le déclin de ses empires, les changements de ses dynasties, ses guerres civiles, c'est-à-dire son histoire politique; beaucoup de ses poëtes, de ses prosateurs, de ses historiens sont entre nos mains; son code religieux et social est traduit dans toutes les langues de l'Europe; mais, malgré tout cela, nous sommes encore très-peu instruits sur sa vie intérieure et sur sa vie scientifique. Nous savons que la médecine, la chimie, la botanique, l'algèbre, l'astronomie, la philosophie étaient cultivées avec soin par les Arabes; nous avouons même avoir reçu, du moins en partie, ces sciences de leurs mains, et pourtant jusqu'à ce jour nous ne connaissons que très-incomplétement l'état de ces mêmes sciences chez eux. Partout, il est vrai, on en parle; mais partout aussi on ne fait que répéter les mêmes notions détachées qui sont souvent fort inexactes. Loin de pouvoir marquer au juste la place qu'ils ont occupée dans les sciences en général, nous sommes encore incapables d'apprécier dûment leur mérite dans une branche de sciences en particulier.

Pour me restreindre à la philosophie, je suis bien loin de lui prêter plus d'importance qu'elle n'en a effectivement; je reconnais volontiers, et les remarques précédentes suffisent pour me justifier, que les travaux des Arabes en cette matière sont d'un ordre secondaire : il n'y a pas chez eux de génies philosophiques, pas plus qu'il n'y en a dans notre Scholastique; mais, en suppo-

sant qu'une comparaison fût possible, je penserais qu'ils l'emportent en mérite sur les philosophes du moyen âge. Le peu de choses sur lesquelles les hommes compétents ont pu jusqu'à présent porter leur attention a excité le désir d'en connaître davantage, et je crois, pour ma part, qu'une connaissance plus complète justifiera la sage réserve de quelques-uns dans leur appréciation générale. Je ne prétends pas être à même de donner une juste idée des travaux philosophiques des Arabes : quiconque a jeté un coup d'œil sur les catalogues de leurs innombrables écrits en cette matière; quiconque a examiné les difficultés infinies dont ces écrits sont hérissés, reconnaît sans peine combien serait folle et ridicule une prétention pareille : je suis convaincu, au contraire, qu'un travail complet de ce genre se fera attendre encore longtemps; mais je voudrais pourtant y contribuer autant que mes faibles forces le permettent.

Passer en revue tous les auteurs philosophiques, examiner les ouvrages de chacun, en exposer les doctrines, bref, écrire l'histoire de la philosophie des Arabes à notre manière, ce serait, quand même les sources ne nous feraient pas défaut, un travail aussi fastidieux que difficile, et, qui pis est, infructueux. La masse des prétendus philosophes est si grande, leurs ouvrages sont numériquement si prodigieux, que toute la Scholastique est bien pauvre en comparaison des Arabes. Mais il s'en faut de beaucoup que tous ces auteurs soient dignes d'être lus; ils se répètent les uns les autres, et l'on peut parcourir des volumes entiers sans trouver une vue neuve, une idée originale. Cette répétition perpétuelle est si générale, que nous ne pouvons jamais dire que telle ou telle doctrine appartient effectivement au philosophe qui la déclare

sienne, à moins que nous ne connaissions tous ses prédécesseurs. Ibn Sînâ, par exemple, n'est pas l'auteur du système que nous connaissons sous son nom; ses doctrines se trouvent en général déjà dans Alfârâbî, et je suis sûr que celui-ci, à son tour, en est redevable en grande partie à ses devanciers. Cela ne veut pas dire que Ibn Sînâ n'y ait pas joint des idées nouvelles, qu'il n'en ait pas rejeté, ou tant soit peu modifié quelques autres, qu'il ne les ait pas mises dans un meilleur ordre; mais le fond lui est commun avec Alfârâbî. Il faut en dire autant, et même à plus juste raison, de tous ses successeurs : les légers changements que la philosophie subit dans leurs ouvrages n'atteignent jamais le fond; ce ne sont que des arabesques ajoutées à l'encadrement. Ceci s'applique surtout à cette école que les Arabes nomment les *philosophes* par excellence. Il n'en est pas de même pour les autres écoles qui, en contact perpétuel avec les dogmes du Korân, dépendaient du mouvement produit par les interprétations théologiques. Ici les changements notables faits à la théorie primitive ne sont pas seulement manifestes, mais ils sont désignés tout de suite par un nom caractéristique qui reste désormais attaché à l'auteur et à ses partisans. C'est ainsi que les disciples hétérodoxes de Wâçil sont appelés *Séparatistes*, parce qu'ils se séparèrent du dogme; c'est ainsi que chaque opinion spéciale se faisant jour parmi ces Séparatistes, reçut un nom de secte nouveau, et c'est pourquoi les sectes religieuses semblent si démesurément nombreuses, ce qu'en réalité elles ne sont pas.

J'ai mentionné tout cela pour montrer que, chez les Arabes, les individualités se perdent dans les sectes, et que l'histoire de leur philosophie se réduit à peu près à une expo-

sition des doctrines de chaque secte. En résumant leurs travaux dans une telle description des sectes, on peut, sans troubler l'ordre général et sans porter préjudice au mérite des personnes, indiquer en même temps les véritables progrès qui se manifestèrent dans le sein des sectes mêmes; car enfin leur esprit n'était pas si absolument stationnaire qu'il n'admît aucun développement.

Mon travail actuel a le double but, 1° d'indiquer ces sectes et d'en faire une esquisse générale; 2° d'exposer les doctrines d'Algazzâlî en particulier. Sans m'arrêter aux faits déjà connus, je m'attacherai à faire ressortir le but et la tendance des écoles encore ignorées, en citant et en abrégeant les notices que j'en ai trouvées dans différents manuscrits. Suivre cette méthode, c'est m'exposer à coup sûr à une monotonie qui sera d'autant plus fastidieuse que mes extraits reproduiront fidèlement les pensées des originaux. Mais il ne suffisait pas pour ma tâche de résumer les idées fondamentales de chaque école, de mettre au jour ce qu'une secte a de commun avec une autre et ce qui l'en distingue; il me fallait produire les sources elles-mêmes, rapporter non-seulement les principes fondamentaux, mais le cortége accessoire, mais l'enchaînement des détails, concilier enfin avec l'aridité de la matière, la rigueur de la forme. — Quant à l'exposition des doctrines d'Algazzâlî, on comprend, d'après ce qui précède, que je ne me bornerai pas à celles qui lui appartiennent exclusivement : car, si je ne voulais citer que ses propres opinions, je serais certainement arrêté par l'insuffisance de nos connaissances actuelles à l'égard des autres auteurs. Gazzâlî, tout chef d'école qu'il est, ne marque pas toujours comme auteur original; il ne s'est pas fait faute non plus de copier ses prédé-

cesseurs. Quoi qu'il en soit, je me suis attaché à exposer spécialement son système, d'abord, parce que j'ai eu des matériaux abondants sur cet auteur, et puis parce qu'il importe de détruire les préjugés accrédités en Europe, à son sujet. J'ai trouvé d'ailleurs dans un de ses traités une espèce d'aperçu sur les sciences philosophiques qui m'a servi de base pour mes notices sur les autres sectes. Ce traité, dont je publie le texte et la traduction, n'est pas rédigé dans un but scientifique; c'est un écrit d'occasion, une biographie de Gazzâlî, composée par lui-même sur la demande d'un de ses amis. Gazzâlî n'y est pas du tout philosophe, comme dans ses autres écrits; il s'y montre au contraire ennemi déclaré des philosophes, et il aboutit au Çoûfisme qui est le meilleur moyen, selon lui, d'être bon musulman et d'obtenir ici-bas et dans l'autre monde une vie heureuse. Mais, en critiquant les différentes écoles, il nous fournit des indications utiles sur les sciences de son époque, et c'est là le motif qui m'a déterminé à la publication de ce traité. Nous y voyons d'une part la vie scientifique des Arabes dans ses diverses tendances, avec ses faiblesses, avec ses égarements : d'un autre côté nous y trouvons en traits généraux les opinions philosophiques de Gazzâlî lui-même.

(J'ai tiré ce traité du ms. arabe de la Bibliothèque du Roi, ancien fonds, n° 884, fol. 25 et suiv.)

Avant de passer à la traduction de cette pièce, il me reste encore à donner quelques renseignements sur la vie de l'auteur. Je ne m'étendrai pas sur cette matière, vu que M. de *Hammer-Purgstall* a dernièrement publié une biographie de Gazzâlî, composée sur sept ou-

vrages originaux[1], et qu'on trouvera dans notre traité même des indications plus détaillées.

Aboû Hâmid Mohammed, fils de Mohammed, naquit l'an 450 de l'hégire (1058 de notre ère), dans la ville de Toûs, où son père était commerçant en fil de coton (Gazzâl), ce qui fit qu'on nomma le fils *Gazzâlî*. Étant encore enfant, Gazzâlî perdit son père, et fut confié à un Çoûfî dont la tutelle servirait à expliquer pourquoi il s'attacha dans la suite avec tant d'ardeur au Çoûfisme. Ayant successivement étudié à Jorjân et à Nîsâboûr, il fut appelé à une chaire de théologie à Bagdâd, où il professa avec un tel éclat que tous les Imâms du pays devinrent ses partisans zélés. Nous verrons, dans le traité qui suit, que plus de trois cents élèves se pressaient à ses leçons, que le gouvernement lui-même l'honora de distinctions, et lui confia le soin de faire un rapport sur une hérésie qui venait d'éclater. Mais cette vie agitée n'était point conforme aux convictions religieuses de Gazzâlî. Il s'en retira, fit un pèlerinage en Syrie, au sépulcre du Christ, un autre à la Mecque, et resta ensuite pendant dix années à Damas, se vouant entièrement à la vie contemplative. Puis il entreprit un voyage en Égypte, et il était déjà sur le point d'entrer dans le Magreb, lorsque ses enfants l'invitèrent à revenir dans son pays pour arranger des affaires de famille. De retour à Bagdâd, il reçut du sultan l'injonction d'aller reprendre à Nîsâboûr la carrière de l'enseignement. Gazzâlî obéit; il professa encore en-

1 O Kind! die berühmte et hische Abhandlung Ghasali's. Vienne, 1838. Cette même biographie par M. de Hammer a été reproduite en hébreu par M. Goldenthal qui a jugé à propos de ne point indiquer la source où il puisait.

+ à la mosquée d'Omar, et au tombeau d'Abraham..., d'Isaac et Jacob

viron quinze ans, et mourut en 505 (1111 de notre ère), après avoir fondé à Nîsâboûr un collége pour les jeunes étudiants et un couvent pour les Çoûfis.

Comme tout Arabe de quelque renom littéraire, Gazzâlî est polygraphe. On le dit auteur d'une centaine d'ouvrages. La liste incomplète que son biographe Ibn Khalikân en a donnée, peut encore être grossie de quelques livres qui se trouvent à la bibliothèque du Roi, et que nous citerons plus tard, et de plusieurs autres écrits dont Gazzâlî fait mention dans la dissertation que nous allons traduire.

CE QUI SAUVE DES ÉGAREMENTS

ET

CE QUI ÉCLAIRCIT LES RAVISSEMENTS [1].

TRAITÉ

DE L'IMAM ABOU HAMID MOHAMMED, FILS DE MOHAMMED ALGAZZALI, DE LA VILLE DE TOUS.

Gloire à Dieu dont les louanges forment le commencement de toute lettre et de toute dissertation. Bénédiction sur Mohammed le prophète et l'apôtre, sur sa famille et sur ses compagnons qui, détournant de l'erreur, conduisent (les hommes) dans le chemin droit.

Tu m'as sollicité, mon frère dans la foi, de t'envoyer un précis du but des sciences et de leurs mystères, de la fin des différentes doctrines et de leur profondeur. Tu as désiré que je te révélasse ce que j'ai eu à souffrir en dégageant la vérité du milieu des controverses des sectes, que j'y joignisse une analyse de leurs diverses méthodes et manières, que j'indiquasse ce que je leur ai opposé hardiment depuis les hauteurs de la foi la plus absolue à l'autorité jusqu'aux profondeurs des spéculations abstractives. Tu m'as prié de t'exposer ce que j'ai d'abord emprunté

1 Si l'on voulait paraphraser le titre rimé qui, comme les titres de presque tous les ouvrages arabes, est un peu obscur et vague, on pourrait dire : « Avertissements sur les erreurs des sectes, suivis de « notices sur les extases des Çoûfis. »

à la science dogmatique ; ce que je me suis ensuite approprié de la secte des Talîmîtes qui, sous l'autorité d'un Imâm, tâchent de parvenir à la vérité, ce que j'ai rejeté après cela, des systèmes des philosophes ; enfin, ce qui m'a satisfait dans la méthode des Çoûfîs. Tu veux savoir quelles vérités pures je me suis choisies dans mes recherches analytiques sur les maximes de la morale, quel motif m'a fait abandonner l'enseignement à Bagdâd malgré le grand nombre des auditeurs, et quelle raison m'a déterminé à le reprendre à Nîsâboûr après un long intervalle. Convaincu de la sincérité de ton désir, je consens volontiers à répondre à ta demande, implorant l'assistance de Dieu, mettant en lui ma confiance, lui demandant la persévérance, et me réfugiant en lui contre l'erreur.

Il vous importe à vous — que Dieu ennoblisse votre marche dans la bonne voie, qu'il daigne vous conduire agréablement à la vérité ; — il vous importe de savoir que la variété des hommes en fait de religions et de gouvernements, celle d'une nation, en fait de doctrines, représente par la multitude des sectes et la diversité des systèmes une mer profonde, où la plupart sont engloutis et d'où ne se sauvent qu'un petit nombre. Chaque parti croit être sauvé, chaque troupe, considérant ses qualités particulières, se rassure sur ce qui la concerne. C'est là ce dont le seigneur des prophètes, le très-véridique, nous a parlé d'avance, lorsqu'il dit : « Mon église sera divisée en plus de soixante-dix sectes : il n'y en a qu'une qui sera sauvée, les autres iront à l'enfer. » Or ce qu'il a prédit, est arrivé.

Depuis l'ardeur de la jeunesse, dès que j'eus atteint l'adolescence, c'est-à-dire avant ma vingtième année jusqu'à présent, où mon âge a dépassé la cinquantaine, je

n'ai pas cessé de me précipiter dans le gouffre de cette mer profonde, de m'enfoncer dans son abîme en plongeur courageux, non pas en plongeur craintif et timide, pénétrant dans toutes les obscures retraites, m'emparant de toute difficulté, m'abîmant dans tout précipice, sondant les dogmes de toute secte, dévoilant les mystères de toute école pour distinguer les hommes qui professent la vérité et ceux qui proclament des futilités; ceux qui suivent les anciennes doctrines et ceux qui en adoptent de nouvelles. Je n'ai pas quitté un partisan des Allégoristes sans avoir voulu approfondir sa doctrine allégorique, pas un Formaliste sans avoir tâché de connaître le but de son formalisme, pas un Philosophe sans avoir cherché à comprendre l'essence de sa philosophie, pas un Dogmatique sans m'être efforcé de savoir la tendance de son dogmatisme et de sa dialectique, pas un Çoûfî sans avoir éprouvé un vif désir de pénétrer dans le mystère de son çoûfisme, pas un Orthodoxe sans m'être familiarisé avec l'influence que son orthodoxie exerce sur lui, pas un Hérétique ou un Moâttil sans m'être empressé de sonder en particulier les causes de son audace dans son moâttilisme et dans son hérésie. La soif d'atteindre la vérité des choses était ma passion, c'était mon amusement dès l'enfance, dès l'âge le plus tendre. C'était un naturel dont Dieu m'avait imbu, une disposition mise dans mon cœur par lui et non point par mon choix et ma force : jusqu'à ce que je rompisse les chaînes de l'autorité, et que je me débarrassasse des opinions qui, effets de mon jeune âge, me restaient encore. Car je vis que les enfants chrétiens ne recevaient qu'une éducation chrétienne, les enfants musulmans, une éducation musulmane. J'entendis alors cette parole que la tradition attribue au prophète, où il dit : « Tout enfant naît avec le même besoin reli-

gieux. Les parents le font juif, chrétien, mage; en effet par l'ardeur de la jeunesse il est poussé à embrasser la religion de sa famille. « La véritable source des croyances fortuites c'est l'autorité des parents et des précepteurs. Or, il y a plusieurs manières d'apprendre la différence qui se trouve entre les choses reçues par ces autorités et les principes de ces choses mêmes; il existe également plusieurs moyens de distinguer le vrai du faux. C'est pourquoi je me dis avant tout à moi-même : Mon but est seulement de connaître la vérité des choses : par conséquent il est indispensable de chercher ce que c'est que *connaître*. Or, il m'était évident que la *connaissance certaine* doit être celle qui explique l'objet à connaître de telle manière qu'aucun doute n'y reste, et que toute erreur et toute conjecture y soient désormais impossibles. Et non-seulement alors l'entendement n'a plus besoin d'efforts pour en supposer la certitude, mais la sécurité contre l'erreur doit être dans une connexion si intime avec la chose reconnue pour certaine que, quand même une preuve apparente de sa fausseté serait produite, comme, par exemple, si un homme transformait une pierre en or, un bâton en un serpent—, cela ne causerait pourtant ni un doute, ni la supposition qu'une erreur y fût possible. Si, lorsque j'ai reconnu que dix est plus que trois, quelqu'un venait me dire : « Non, au contraire, trois est plus que dix; et, pour te prouver la vérité de mon assertion, je transformerai ce bâton-là en un serpent, » si alors il le transformait et que je dusse lui en fournir mon témoignage, la conviction que j'ai de son erreur n'en serait point ébranlée. Sa manœuvre produirait seulement en moi l'admiration de son habileté; mais je ne douterais point de ce que j'ai reconnu.

Alors je fus convaincu que tout savoir que je ne posséderais pas de cette manière et sur lequel je n'aurais pas cette sorte de certitude, ne pouvait m'inspirer ni confiance ni assurance, et que tout savoir sans assurance n'est pas un savoir sûr.

Sur les subterfuges des sophistes et sur la négation de toutes les connaissances.

Ayant ensuite examiné mon savoir, je me trouvai dénué de toute connaissance qui eût ces qualités, à moins que telles ne fussent les perceptions des sens et les principes irréfragables. Alors je me dis : maintenant après être tombé dans un tel désespoir, il ne me reste plus d'espérance d'acquérir des convictions incontestables que par les choses évidentes, c'est-à-dire par les perceptions des sens et par les principes nécessaires. Leurs témoignages me paraissaient d'abord indubitables, et il ne me semblait pas que mon entière confiance aux perceptions des sens et ma croyance pleine de sécurité aux principes irréfragables, fût de même nature que l'assurance avec laquelle j'avais adhéré jadis aux connaissances fondées sur l'autorité et que la plupart des hommes apportent encore dans les connaissances spéculatives. Car (selon eux) cette confiance est légitime, elle ne trompe pas et ne porte aucun dommage. Je commençai donc avec beaucoup de zèle à examiner les objets de la sensation et de la spéculation pour voir s'ils pouvaient encore laisser quelque doute dans mon esprit. Alors les scrupules s'elevèrent en foule au point que bientôt ma raison ne put plus se fier aux objets sensibles. Enfin mon incertitude devint complète. D'où résulterait, me dis-je, la confiance dans les choses sensibles? La faculté sensitive, la plus forte, est la vue. Or, regardant l'ombre, et l'apercevant fixe et im-

mobile, la vue la juge privée de mouvement; cependant on reconnaît par l'expérience et par l'observation, quand on retourne au même lieu, après une heure, que l'ombre s'est déplacée; car elle ne se meut pas tout d'un coup et subitement, mais graduellement, peu à peu, de manière à n'être jamais en repos. Si l'on regarde les étoiles, on les trouve petites comme un ducat; puis viennent les preuves mathématiques qui constatent qu'elles sont plus grandes que la terre. Ces choses et d'autres semblables, parmi les objets sensibles, jugées par les sens, sont démenties par le jugement de la raison qui les rejette comme fausses, sans qu'on puisse la réfuter. Je les abandonnai donc après avoir vu s'évanouir toute ma confiance aux perceptions des sens. Peut-être, me dis-je, il n'y a d'assurance que dans les notions de la raison, c'est-à-dire dans les principes primitifs, tels que : Dix est plus que trois; une même chose ne peut être créée et être de toute éternité, exister et non exister, être nécessaire et impossible à la fois. Mais les perceptions de la sensation me répondirent : «Qui t'assure que ta confiance aux principes intellectuels n'est pas de la même nature que ta confiance dans les perceptions des sens? Car, lorsque tu t'es fié à nous, la raison survenant nous a donné un démenti; si la raison n'était pas revenue avec son jugement, tu t'en rapporterais encore à notre témoignage. Or, il existe peut-être au-dessus de la perception de la raison un autre juge qui, s'il apparaissait, donnerait un démenti aux jugements de la raison, de même que la raison s'est élevée pour convaincre la sensation de la fausseté de ses jugements. La non apparition d'une telle perception ne prouve pas que supposer son existence soit chose absurde.

Mon esprit fit quelque temps tous ses efforts pour répondre à cette objection; mais les difficultés s'augmentèrent encore au sujet du sommeil. Je me dis : « Pendant le sommeil tu prêtes aux visions une réalité et une consistance dont tu ne doutes pas dans cet état : puis, réveillé, tu reconnais que toutes ces imaginations et ces croyances n'ont ni fondement, ni valeur. Qui t'assure donc que tout ce que tu reconnais dans l'état de veille, grâce à la sensation ou à l'entendement, existe effectivement ? Tout cela est assurément vrai eu égard à ton état actuel; mais il est pourtant possible qu'un autre état s'offre à toi, lequel soit à ton état de veille ce que celui-ci est maintenant à ton sommeil, de sorte que, par rapport à cet état, ton état de veille ne soit qu'un sommeil. Quand tu auras atteint cet état, tu reconnaîtras que toutes les choses perçues par ta raison sont des imaginations sans réalité. Cet état est peut-être celui que les Çoûfis appellent leur état d'extase, puisqu'ils prétendent éprouver dans leurs extases, c'est-à-dire alors qu'ils sont absorbés en eux-mêmes et entièrement libres de l'action des sens, des transports qui ne s'accordent point avec ces notions de la raison. Peut-être la mort est cet état, car le seigneur des premiers et derniers prophètes a dit : Les hommes dorment; mais après la mort ils seront réveillés. Peut-être la vie de ce monde est-elle si vile par rapport à la vie future qu'après la mort l'homme percevra des choses contraires à ce qu'il voit maintenant, et qu'on lui dira : « A présent nous t'avons soulevé le voile, de sorte que maintenant ton regard est perçant. »

Ces pensées m'étant venues et ayant frappé mon âme, je cherchais à y porter un remède ; mais ce n'était pas facile, puisqu'elles ne pouvaient être réfutées que par des démonstrations : or, les démonstrations sont impossi-

bles, à moins qu'elles ne soient composées des idées primitives : donc, si celles-ci ne sont pas certaines, on ne saurait établir une démonstration. Le malaise que je ressentais était bien grave et dura environ deux mois. Je réfléchissais sur le système des Sophistes en l'appréciant d'après ma situation actuelle, non pas d'après des raisonnements et des argumentations, jusqu'à ce que Dieu me guérit de cette indisposition et de ce malaise, et que mon âme recouvra la paix et la santé. Je revins alors à l'admission des notions intellectuelles comme fondements de la sécurité et de la certitude. Cela ne se fit pas par composition de preuves et par des raisonnements systématiques, mais par un éclat de lumière que Dieu me jeta dans le cœur. Quiconque s'imagine qu'une vérité ne peut être rendue évidente que par des preuves, met des bornes bien étroites à la large miséricorde de Dieu. Lorsque l'on interrogea le prophète sur le mot *ouvrir* et sur sa signification dans cette parole de Dieu : « Si quelqu'un prie Dieu qu'il veuille bien le conduire, Dieu *ouvrira* son cœur à l'Islâm, » il répondit : « Cela signifie la lumière répandue par Dieu dans son cœur. » On répliqua : « Quel en est le signe? » Le prophète dit : « C'est l'abandon de la demeure illusoire et périssable pour se tourner vers la demeure éternelle. » Et cette lumière est la même dont le prophète dit : « Dieu a créé les hommes dans les ténèbres, puis il a versé sur eux de sa lumière. » C'est pour cela qu'on doit chercher la manifestation de cette lumière qui par la grâce divine a été répandue dans quelques vivants : il faut y fixer les regards, selon la parole du prophète : « Votre Seigneur a des rafraîchissements dans les jours de votre malheur : eh bien donc, recourez-y! »

Le but de cet exposé est de faire comprendre, com-

bien il est bon de se livrer avec ardeur aux investigations (philosophiques), puisqu'on arrive à la recherche même des choses qu'on ne s'était point proposées. Car les notions primitives n'étaient pas cherchées, attendu qu'elles sont présentes, et qu'une chose présente n'est jamais l'objet de nos perquisitions, à moins qu'elle ne soit perdue ou cachée. De plus, celui qui apporte tant de zèle à la recherche des choses auxquelles il n'est point obligé, ne saurait être accusé de négligence dans celle des choses nécessaires.

Des différentes classes d'hommes qui cherchent la vérité.

Lorsque Dieu, dans sa bonté et dans le comble de sa grâce, m'eut délivré de ce qu'il y avait de pénible dans cette maladie, je commençai à passer en revue les diverses classes d'hommes qui, selon mon avis, cherchaient la vérité, les rangeant en quatre classes.

1. Les Dogmatiques qui prétendent s'appuyer sur le raisonnement et sur la spéculation.

2. Les Bâtinîs (Allégoristes) qui, recevant la doctrine d'un Imâm, s'imaginent en être les seuls possesseurs.

3. Les Philosophes qui se disent les maîtres de la logique et de la démonstration.

4. Les Çoûfîs qui prétendent être favorisés d'une intuition immédiate et assister comme témoins oculaires à la manifestation des vérités.

Je me dis alors à moi-même : La vérité ne saurait être ennemie de ces quatre classes, puisque tous ces hommes sont sérieusement occupés à la chercher. Et si la vérité leur échappe aussi à eux, il ne me reste plus d'espoir de pouvoir jamais l'atteindre : car, après avoir aban-

donné la foi d'autorité, je n'ai pas envie d'y retourner. Ce n'est en effet que sous la condition de ne pas en avoir la conscience qu'un homme suit aveuglément l'autorité : car, dès qu'il le sait, il la voit se briser comme un cristal fragile. Cette autorité est alors comme une déchirure qui n'est pas susceptible de raccommodage, comme un ouvrage brisé dont les fragments ne peuvent être réunis ni par la soudure ni par l'assemblage, à moins qu'ils ne soient refondus au feu, et qu'on n'en fasse un ouvrage entièrement neuf. — J'entrai donc également dans ces voies, et, méditant avec soin tout ce que ces sectes ont de bon, je commençai par la science des Dogmatiques, puis je passai aux écoles des Philosophes, ensuite aux doctrines des Allégoristes, et enfin à la méthode des Çoûfis.

Exposé du but de la science dogmatique et de son résultat.

Je commençai dès lors à étudier la Dogmatique et à l'examiner avec attention. Approfondissant les écrits des Dogmatiques dignes de foi, j'y recueillis ce que je voulus m'en approprier. Je reconnus que cette science atteignait son but, sans toutefois pouvoir me conduire à la fin que je me proposais. Son but unique est de conserver la foi de ceux qui admettent la tradition et de la préserver des altérations des nouveaux hérétiques. Dieu a donné par la bouche de son prophète à ses serviteurs une règle de foi qui contient la vérité sur tout ce qui est en rapport avec leur bien spirituel et temporel, comme il en a fait promulguer les dogmes par le Korân et les traditions. Satan a ensuite suggéré aux hérétiques des doctrines contraires à la tradition. Or, en mutilant celle-ci les hérétiques réussissent presque à altérer la vraie foi

dans les hommes qui y sont attachés. C'est pourquoi Dieu a suscité une école de Dogmatiques qu'il a embrasés du désir de défendre la tradition par des raisonnements systématiques, dévoilant les déguisements fabriqués par les hérétiques pour combattre la tradition reçue. De là viennent la Dogmatique et ses partisans. Un grand nombre d'entre eux fidèles à leur mission, se distinguèrent beaucoup en protégeant la tradition contre les attaques qu'on osa tenter contre elle, en défendant la foi du prophète, en corrigeant sur-le-champ tout ce qui s'y était glissé d'altérations hérétiques : mais en cela ils se basaient sur des prémisses qu'ils avaient dû accepter comme justes de la part de leurs adversaires, et dont la validité dépendait ou de la foi à l'autorité, ou du commun accord de l'Église, ou d'un seul passage du Korân et des traditions. La plupart de leurs efforts aboutissaient à constater les contradictions des adversaires et à les confondre par l'enchaînement de leurs prémisses admises. Or, ceci a peu de valeur pour celui qui n'admet point d'autres principes que les notions primitives. La Dogmatique ne put donc me satisfaire, ni guérir le malaise dont je me plaignais. Il est vrai que les Dogmatiques, lorsque leur science eut pris racine, lorsqu'elle fut beaucoup étudiée, et qu'ils eurent porté longtemps toute leur attention à repousser les attaques loin de la tradition par l'examen de la vérité des choses, s'enfoncèrent aussi dans des recherches sur les substances, les accidents et sur leurs lois; mais comme ces connaissances n'étaient pas du ressort de leur science, leurs travaux furent loin d'atteindre la perfection, et les résultats qui s'ensuivirent ne furent pas suffisants pour faire disparaître entièrement les ténèbres produites par la confusion qui règne dans les diver-

ses opinions des hommes. Je ne nie pas que cela n'ait eu des suites pour d'autres hommes; au contraire, je ne doute pas qu'une foule d'entre eux n'en aient obtenu des résultats, mais des résultats empreints de la foi d'autorité sur quelques objets qui ne sont pas du domaine des notions primitives. Mon but actuel est d'exposer ma situation d'alors, non pas de réfuter ceux auprès desquels je suis allé chercher des remèdes. Or, les remèdes varient selon la diversité des maladies. Combien n'y a-t-il pas de remèdes qui te sont salutaires, tandis qu'ils sont nuisibles à un autre?

Précis de la philosophie; ce qui en est blâmable et non blâmable; sur quels points ses partisans sont incrédules, sur quels points ils ne le sont pas; exposition des choses qu'ils ont empruntées aux doctrines des hommes de bien en les mêlant à leurs propres discours pour donner le même crédit à leurs futilités; comment il se fait que les esprits se détournent de cette vérité; comment l'*essayeur* de la vérité, sondant l'ensemble de leurs raisonnements, sépare la vérité pure de ce qui est altéré et falsifié.

Après avoir abandonné la doctrine dogmatique, je commençai la philosophie. J'étais intimement convaincu que celui-là seul peut juger des défauts d'une science quelconque qui en connaît toute l'étendue, au point que non-seulement il égale le savant le plus versé dans les principes de cette science, mais encore qu'il s'élève au-dessus de lui et le dépasse de manière à comprendre des problèmes profonds et obscurs qu'aucun initié de la science ne possède. Car alors seulement il est possible que ce qu'il dit sur la fausseté de cette doctrine soit vrai. Cependant je n'ai vu aucun savant musulman qui y eût porté toute son attention. Aussi les Dogmatiques, quand ils s'occupent dans leurs ouvrages sur la Dogmatique de la réfutation des Philosophes, ne disent que

quelques mots entrecoupés, entortillés, dont le sens contradictoire est si ouvertement erroné qu'un aveugle raisonnable n'en saurait être embarrassé, bien moins encore un homme qui prétend posséder les subtilités des sciences. — Ayant donc reconnu que réfuter une doctrine avant de l'avoir comprise et avant d'en avoir pénétré toute la valeur, conduit à l'erreur, je me disposai à étudier cette science dans les livres, en mon particulier, sans le secours d'un professeur ou d'un maître. J'y consacrai les heures que me laissaient libres les fonctions du professorat et la composition des écrits sur les sciences religieuses. Car j'étais distingué à Bagdâd par l'enseignement et par les cours que j'y faisais devant un auditoire de trois cents étudiants. Dieu fit que, par une étude particulière dans ces heures dérobées, j'approfondis toute la portée des sciences philosophiques en moins de deux années. Alors, après les avoir comprises, je ne cessai pas d'y réfléchir continuellement pendant une année presque entière. Je me les répétais, je les reproduisais, j'en scrutais les difficultés et les profondeurs, jusqu'à ce que je susse avec une certitude indubitable ce qu'elles renferment de tromperies et de déguisements, de réel et de chimérique.

Écoute maintenant le résultat des sciences des Philosophes. Je les ai vus partagés en plusieurs sectes et leurs doctrines classées en plusieurs divisions qui, grâce à la multitude de leurs sectes, en étaient la suite nécessaire. Je leur ai reconnu les marques de l'irréligion et de la partialité exclusive, et j'ai observé qu'en s'éloignant et en se rapprochant de la vérité, il y a une distance énorme entre les anciens Philosophes et les plus anciens, entre les derniers et les premiers.

Des différentes sectes (philosophiques) ; résumé des signes de leur irréligion ; leurs inconvénients.

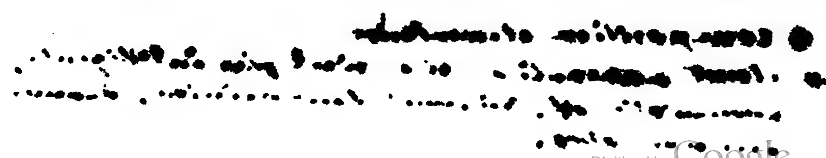
Malgré les scissions nombreuses et les doctrines diverses, on classe (les Philosophes) en trois catégories : Fatalistes, Naturalistes, Théistes.

1. Les Fatalistes forment une secte qui, niant un Dieu créateur, modérateur, doué de connaissance et de puissance, supposent que le monde existe sans créateur et qu'il ne périra jamais ; que l'animal tire son origine du sperme, le sperme de l'animal, et qu'il en a été et sera toujours ainsi. Ces gens sont hérétiques.

2. Les Naturalistes étudient la physique et les phénomènes prodigieux des animaux et des plantes : ils font beaucoup de recherches anatomiques sur les différentes parties des animaux ; mais tout en y voyant les merveilles de la création divine et les chefs-d'œuvre de la sagesse de Dieu, ils ne s'efforcent pas de s'élever à l'idée d'un créateur sage qui connaît la fin des choses et leur but. Et cependant aucun observateur ne saurait comprendre l'anatomie et l'utilité merveilleuse de toutes les parties du corps, à moins qu'il n'ait cette connaissance indispensable de l'excellente économie de l'ordonnateur dans l'organisation des animaux et plus encore dans celle des hommes. Mais n'est-il point arrivé que ces hommes, à cause de leurs nombreuses recherches physiques, soient allés jusqu'à se persuader que la juste proportion de la composition élémentaire opère une grande influence sur l'existence des animaux, et que la faculté intellectuelle même de l'homme dépend de sa composition élémentaire, et qu'elle est périssable comme elle ? Car celle-ci périt, et comme, selon eux, il est inconcevable qu'une chose une fois anéantie puisse revenir à la vie, ils vont jusqu'à soutenir que l'âme meurt à ja-

mais sans retour. Niant la vie future, ils ne croient ni au paradis, ni à l'enfer, ni à la resurrection, ni au jugement dernier. Pour l'obéissance envers Dieu, il n'y a selon eux, aucune récompense; pour la désobéissance aucun châtiment. Vivant sans frein, ils s'abandonnent à leurs penchants comme les bêtes. Ceux-ci encore sont donc hérétiques : car le fondement de la foi c'est la croyance en Dieu, au prophète et au dernier jour. Or, tout en croyant à Dieu et à ses attributs, ils nient le dernier jour.

3. Après eux vinrent les Théistes. Tels sont Socrate, précepteur de Platon, qui lui-même fut précepteur d'Aristote. Celui-ci, en rédigeant pour les Philosophes la logique et en classant les sciences, a rendu obscures des choses qui auparavant étaient évidentes, et en a mis au jour d'autres qui étaient oubliées. Ces trois hommes combattaient en général les deux sectes précédentes, c'est-à-dire les Fatalistes et les Naturalistes; mais, en révélant leurs défauts, ils enseignaient eux-mêmes ce qu'ils avaient emprunté à d'autres. — Que Dieu préserve les croyants de s'attaquer réciproquement, comme ils l'ont fait! — Ensuite Aristote combattit Platon, Socrate et les Théistes qui l'avaient précédé. Il ne les quitta pas avant qu'il les eût tous accablés, quoiqu'il retînt, lui aussi, les vices de leur irréligion et de leur hérésie sans faire d'effort pour s'en débarrasser, d'où il résulte nécessairement qu'eux tous sont des mécréants aussi bien que les philosophes musulmans, tels que : Ibn Sînâ, Alfârâbî et d'autres qui sont leurs véritables disciples : car aucun philosophe musulman n'a mieux compris la doctrine d'Aristote que ces deux hommes. Tout ce que d'autres en ont exposé est si plein de bizarrerie et de confusion que le cœur du



lecteur en est troublé au point de n'y rien comprendre : comment donc pourra-t-il ou combattre ou adopter ce qu'il ne comprend pas ? Ce qui nous intéresse dans la philosophie aristotélique, d'après l'interprétation de ces deux hommes, peut être envisagé dans son exemple sous trois points de vue, dont l'un fait ressortir l'irréligion de ce système, l'autre ses nouvelles doctrines hétérodoxes, le troisième montre qu'il doit être rejeté absolument. Nous allons l'exposer de la sorte.

Division des sciences des Philosophes.

Par rapport au but que nous nous sommes proposé, les sciences des Philosophes se divisent en six classes : mathématiques, logique, physique, métaphysique, politique, morale.

Les mathématiques embrassent l'arithmétique, la géométrie, la cosmologie, lesquelles n'ont point de contact, ni dans ce qu'elles nient, ni dans ce qu'elles affirment, avec les matières religieuses ; mais elles sont purement démonstratives ; et, une fois bien saisies et comprises, elles ne peuvent plus être réfutées. Elles donnent lieu à deux inconvénients.

Premier inconvénient. Quiconque s'occupe des sciences mathématiques est si étonné de leur subtilité et de la netteté de leurs preuves, qu'il en prend une bonne opinion pour les philosophes, croyant que toutes leurs sciences ont la même clarté et la même certitude de preuves que celles-ci. Puis, comme il a entendu dire de leur irréligion, de leur hérésie, de leur mépris pour la loi sainte ce que tout le monde en raconte ordinairement, il devient irréligieux, lui aussi, par pure foi à l'autorité, se disant à lui-même : Si la religion était

vraie, elle n'aurait pas échappé à l'observation de ces hommes qui ont montré tant de finesse dans ces sciences. Et quand il a reconnu, ce qu'il ne savait que par ouï-dire, que les Philosophes sont en effet sans religion et qu'ils la repoussent : il va jusqu'à croire qu'il est juste de la nier et de la rejeter. Combien j'ai vu d'hommes qui par cette voie s'écartaient de la vérité et qui pourtant n'avaient pas d'autre point d'appui que cette opinion! Quand on leur disait : « Il n'est pas nécessaire que le savant dans un art le soit dans tous les arts : ainsi il n'est pas à inférer que le savant jurisconsulte et l'habile dogmatique soient de savants médecins, que l'homme ignorant en philosophie soit également ignorant en grammaire; au contraire, nous voyons dans chaque art des hommes qui parviennent à la célébrité et à la prééminence, quoiqu'ils soient d'une ignorance et d'une rudesse complètes sur d'autres objets. Or, ce que ces premiers avancent dans les mathématiques, sont des preuves effectivement démonstratives, tandis que ce qu'ils soutiennent dans la métaphysique n'est que conjectural; et cela ne peut être évident que pour quiconque l'a expérimenté et l'a approfondi. » Quand même, dis-je, on soumettrait ces observations à un homme qui s'appuie sur leur autorité, il ne renoncerait pas à sa prévention; au contraire l'ascendant de la concupiscence, le goût pour les futilités et l'amour de l'oisiveté le porteraient à conserver la bonne opinion qu'il s'est formée des Philosophes en fait de toutes les sciences. C'est là un grand inconvénient qui doit nous déterminer à dissuader de l'étude de ces sciences celui qui voudrait les embrasser. Car, bien qu'elles ne se rattachent pas directement aux matières religieuses, elles sont pourtant les éléments des sciences des Philo-

sophes et elles lui communiqueront la corruption et la dépravation de leurs initiés. Il y en a très-peu qui étudient ces sciences sans se détourner de la religion et sans perdre le frein puissant qui réprime leur fougue.

Le second inconvénient provient de quelques amis de l'Islâm ignorants qui croient relever la religion par un rejet absolu de toute science qui tire son origine des Mathématiciens. C'est pourquoi ils repoussent toutes leurs sciences, et, qualifiant les Philosophes d'ignorants, ils vont jusqu'à réprouver ce que ceux-ci avancent sur les éclipses de lune et de soleil, croyant que toutes leurs assertions sont contraires à la foi. Si un homme, connaissant les preuves *apodictiques* de ces phénomènes, entend une telle déclaration, il ne doute pas des preuves; mais, s'imaginant alors que l'Islâm est basé sur l'ignorance et sur le mépris de toute preuve irréfragable, son amour pour les Philosophes s'accroît dans la même proportion que sa haine contre l'Islâm. Ceux donc qui, par la prohibition de ces sciences, croient concourir à l'œuvre de l'Islamisme, commettent un grand péché contre la religion : car il n'y a rien dans la loi qui s'oppose soit négativement, soit affirmativement à ces sciences, et pareillement on ne trouve rien dans ces sciences qui soit contraire aux matières religieuses. Aussi dans le mot du prophète : « Le soleil et la lune sont deux merveilles, parmi les merveilleux signes de Dieu : ils ne s'éclipsent ni pour la mort, ni pour la vie d'aucun. Donc, quand vous apercevez une éclipse, adressez vos prières à Dieu, dans votre peur. » Il ne se trouve rien qui exige le rejet des sciences de calcul, lesquelles fixent d'une manière particulière la marche de la lune et du soleil, leur conjonction et leur opposition. Quant à cette autre

expression du prophète : « Mais quand Dieu se révèle pour une chose, il s'y abaisse, » il faut remarquer que cette addition ne se trouve dans aucun recueil authentique (de traditions) quel qu'il soit.

Voilà le caractère et les inconvénients des sciences mathématiques.

La logique n'a ni dans ses affirmations ni dans ses négations aucun rapport avec la religion. Elle s'occupe des différents genres de démonstration et de comparaison, des conditions des antécédents du syllogisme, de la méthode à suivre en composant ces antécédents, des qualités requises pour la définition parfaite et de la manière de l'arranger. Car tout savoir repose ou sur des *représentations* qui ne peuvent être évidentes que par la définition, ou sur des *convictions* qui, pour devenir claires, exigent des démonstrations. Dans tout cela, il n'y a rien de rejetable; cela forme plutôt un ensemble qui est traité par les Dogmatiques aussi bien que par les Logiciens. Les premiers diffèrent seulement de ceux-ci par les explications, par les mots techniques et par un plus grand nombre de classifications et de subdivisions. Voici un exemple de leur manière de raisonner : « S'il est vrai que tout A est B, il s'ensuit que quelque B est A ; et s'il est vrai que tout homme est un animal, il résulte que quelques animaux sont hommes. » Puis ils expriment ces propositions par les mots : « L'inversion d'une affirmation universelle devient affirmation partielle. » Quel rapport y a-t-il maintenant entre ces formules et les importantes doctrines de la religion de manière qu'on les doive nier et rejeter? Et si on les réprouve, on ne gagne par ce rejet chez les Logiciens qu'une opinion défavorable sur l'intelligence du réprobateur et même sur sa religion, qu'ils

croient alors être basée sur de telles réprobations. Oui, j'en conviens, les Logiciens sont exposés dans cette science à un genre d'erreurs qui consiste en ce qu'ils regardent les démonstrations comme conditions nécessaires d'une certitude qui exclut tout doute. Or, quand ils viennent à s'occuper des matières religieuses, ces conditions ne peuvent plus être accomplies quoiqu'elles facilitent l'étude extrêmement. Souvent aussi des hommes qui étudient la logique, croient, parce qu'ils la trouvent belle et la reconnaissent évidente, que toute hérésie émanée des Logiciens a des preuves pareillement évidentes, de manière qu'ils embrassent de suite l'hérésie avant d'arriver aux siences métaphysiques. C'est encore un inconvénient qui se trouve associé à la logique.

La physique s'occupe à examiner les corps du monde, le ciel, ses étoiles, tous les corps simples sous le ciel, comme l'eau, l'air, la terre, le feu; les corps composés, comme les animaux, les plantes, les minéraux; les causes de leurs changements, transformations, mélanges. Tout cela a de l'analogie avec les recherches des médecins sur le corps humain, sur ses parties principales et subordonnées, sur les causes du changement de leur tempérament. De même donc que la religion n'a aucune raison de désapprouver la médecine, de même elle n'en a aucune de condamner la physique, si ce n'est dans quelques questions spéciales dont nous avons parlé dans le livre *Réfutation mutuelle des Philosophes* (1); mais dans toutes les autres questions il n'y a pas lieu à controverse; car par l'observation il est évident que la physique est subordon-

(1) C'est le même livre que l'on nomme d'ordinaire *Destruction des philosophes*, et qui se trouve dans les ouvrages imprimés d'Aben Roshd, vol. IX.

née à la religion. La base générale de la physique est de reconnaître que la nature est l'œuvre de Dieu, qu'elle ne s'est pas formée elle-même; mais qu'elle a reçu l'existence par l'ordre de son créateur. Le soleil, la lune, les étoiles, les éléments sont formés par son commandement, non par eux-mêmes. Aucune action même de toutes ces créatures ne s'accomplit de leur propre mouvement et sans l'assistance de Dieu.

Quant à *la métaphysique*, les erreurs des Philosophes y sont plus fréquentes. Aussi ne peuvent-ils donner des démonstrations complètes d'après les conditions de la logique. C'est pourquoi il y a sur cette matière beaucoup de dissensions entre eux. La doctrine métaphysique d'Aristote est, d'après les expositions d'Alfârâbî et d'Ibn-Sînâ, la plus rapprochée de celle des Philosophes musulmans. Cependant les erreurs qu'ils y commettent s'élèvent en total à vingt points dont trois font ressortir leur irréligion, dix-sept leurs doctrines hérétiques. Nous ne nous étendrons point ici sur leurs doctrines que nous avons déjà exposées dans le livre *Réfutation mutuelle*. Sur les trois points il y a une différence complète entre eux et les croyants. Ces questions sont : 1° « Il n'y a pas de résurrection des corps; ce sont les âmes seulement qui obtiennent les récompenses et les punitions; les punitions sont spirituelles, non corporelles. » En affirmant l'existence des châtiments spirituels, ils professent la vérité, car il y a de tels châtiments en effet; mais ils sont dans l'erreur en niant les punitions corporelles; et dans tout ce qu'ils en enseignent, ils sont rebelles à la loi divine. 2° « Dieu sait seulement les universaux; il ne connaît point les notions spéciales. » C'est aussi une thèse tout à fait irréligieuse : car la vérité est qu'il n'y a ni dans le ciel ni

sur la terre aucun corpuscule de la grandeur d'un atome qui échappe à son savoir. 3° Enfin ils soutiennent l'existence primitive du monde et son éternité. Or il n'y a aucun croyant qui puisse professer une de ces doctrines.

Quant aux points qui viennent après ceux-là et qui concernent la négation des attributs de Dieu, l'assertion que Dieu connaît par lui-même, non point par une connaissance accessoire (1), et quant aux autres thèses pareilles, la doctrine des Métaphysiciens se rapproche de celle des Motazélites dont il n'est pas nécessaire d'exposer l'hétérodoxie dans des questions semblables. Nous avons rapporté dans le livre : *Jugement péremptoire de la discordance entre l'Islâm et l'hérésie*, tout ce qui peut mettre au jour la corruption d'esprit de ceux qui, dans ce qui est contraire à leur système, embrassent tout de suite l'hétérodoxie.

Dans la politique, les raisonnements des Philosophes roulent sur les sciences gouvernementales qui ont rapport aux affaires temporelles et aux administrations royales. Ils puisent ces sciences seulement dans les livres révélés par Dieu aux prophètes, et dans les sentences traditionnelles des premiers califes.

Tout ce qu'ils avancent dans *la morale* se réduit à faire une description des qualités de l'âme et de ses mœurs, à exposer les genres et les espèces de ces dispositions, à indiquer la manière de les corriger et de les combattre. Ils empruntent tout cela à la doctrine des Çoûfî's, pieux religieux assidûment occupés à méditer sur Dieu, à dompter la concupiscence et à suivre la voie de Dieu en

1 C'est-à-dire que la connaissance de Dieu est un fait essentiel, une partie intégrante de son être, non pas un attribut accessoire à sa nature. V. le chap. sur les Motakhallims.

se détournant des plaisirs mondains. Ce que les Çoûfi's enseignent sur les vertus de l'âme, sur ses fautes et mauvaises actions, leur a été révélé dans leurs extases; mais les Philosophes le leur ayant emprunté, l'entre-mêlent furtivement dans leurs discours, qu'ils embellissent ainsi pour débiter leurs futilités. Car il y avait déjà dans leurs temps, et il y a même dans chaque époque, une foule de pieux religieux dont Dieu ne prive jamais entièrement le monde. Ils sont réellement les piliers de la terre, et c'est par leurs bénédictions que la miséricorde divine descend sur ses habitants, comme on lit dans la sainte Écriture où il est dit : « Par eux vous obtenez la pluie, par eux vous vient la nourriture. » Aussi les habitants de la grotte (1) étaient-ils de ce nombre, et ils se comportaient dans les temps anciens toujours conformément aux préceptes du Korân. — Or, cette manière des Philosophes de mêler dans leurs livres leurs propres paroles aux paroles du prophète et à celles des Çoûfi's produit deux inconvénients, dont l'un tourne au préjudice de celui qui embrasse leur doctrine, l'autre au désavantage de leurs adversaires.

L'inconvénient, qui est au préjudice de leurs adversaires est très-grand; car une foule d'esprits bornés, en rencontrant dans les écrits des Philosophes de telles maximes mêlées à leurs futilités, s'imaginent devoir s'en garantir et ne pas en faire mention. Ils refusent même d'ajouter foi à celui qui les cite, parce qu'ils ne les ont jamais entendu alléguer par d'autres : leur faible intelligence se persuade sur-le-champ que la maxime est fausse, vu que le citateur est un faussaire. Celui par exemple

(1) Allusion à la jolie histoire racontée dans le Korân sur. 18.

qui entend dire à un chrétien : « Il n'y a pas d'autre Dieu que Dieu; Jésus est le prophète de Dieu, » n'ajoute aucune foi à ce dogme, en se disant à lui-même : « c'est le dogme chrétien. » Ensuite il n'hésite pas un seul instant à regarder le chrétien comme un menteur, puisqu'il a changé la formule et qu'il a mis de côté par sa fausse doctrine le prophète Mohammed. Néanmoins le chrétien n'est menteur qu'en tant qu'il substitue sa fausse religion (au mohammédisme). Cependant, tout en désapprouvant une chose dans une doctrine à laquelle on est étranger, on ne peut point décemment y commettre des altérations, bien qu'elles fussent justes du point de vue individuel. — Telle est l'habitude des hommes faibles d'esprit : ils reconnaissent la vérité par les hommes, non pas les hommes par la vérité. L'homme sensé au contraire suit le précepte du prince des Fidèles Alî fils d'Aboû Tâlib : « N'aspire pas à connaître la vérité par les hommes, « mais tâche de connaître la vérité, et tu connaîtras les « hommes qui la professent. » Car l'homme sensé cherche d'abord à connaître le vrai, puis il examine le fond des maximes; si elles sont justes, il les accepte, peu importe que celui qui les allègue soit un homme loyal, ou un fourbe. Souvent même il s'efforce de dégager le vrai des discours embrouillés des faussaires, étant bien convaincu que la mine d'or doit être fouillée, et que l'essayeur, quelque confiance que celui-ci ait d'ailleurs en ses connaissances, n'est point capable, aussitôt qu'il met sa main dans la bourse du changeur, de trier à l'instant même les monnaies de bon aloi des monnaies fausses et altérées. C'est pourquoi l'état de changeur ne convient pas au lourdaud, mais bien à l'homme adroit; c'est pour cela que le bord du fleuve est interdit au butor stupide, non

pas au nageur habile; c'est enfin pour cela qu'il est défendu à l'enfant, non au magicien rusé de toucher le serpent. Cependant, comme la plupart des hommes ont une haute idée de leur propre habileté, de leur sagacité, de leur finesse d'esprit et de leur perfection logique à distinguer le vrai du faux, ce qui conduit au bien de ce qui en détourne, il est en effet très-nécessaire de retrancher, autant que possible, la cause (des égarements), par la défense absolue de lire les livres de ceux qui sont dans l'erreur; car quand même ces gens se seraient garantis du défaut dont nous parlons maintenant, ils ne seraient pas encore entièrement à l'abri du second inconvénient que nous allons mentionner.

Un certain nombre d'individus qui occupent un rang trop bas dans les sciences pour être juges compétents, et dont la vue ne saurait atteindre le terme le plus reculé des doctrines, ont passé en revue quelques-unes des maximes qui se trouvent dans mes traités sur les mystères des sciences théologiques. Ils croient que ces maximes ont été puisées dans les discours des anciens, bien que plusieurs soient de ma propre invention. Mais il n'est pas étrange « que le sabot écrase quiconque n'en tient pas compte (1). » Une autre partie de ces maximes se rencontre dans les livres de religion; mais la plupart se trouvent, quant au sens, dans les écrits des Çoûfi's, et plût au ciel qu'elles ne se trouvassent que dans leurs livres! Cependant quand une maxime est raisonnable d'elle-même, qu'elle est confirmée par des preuves et qu'elle ne contredit ni l'Écriture sainte, ni la Sonnah, il y a de l'inconvenance à la reprouver et à la rejeter. Car si nous voulions adopter cette manière de procé-

(1) Proverbe arabe.

der, nous proposant de rejeter toute vérité proclamée par un trompeur, nous devrions en rejeter un grand nombre, nous devrions même condamner tous les versets du Korân, les traditions du prophète, les récits des Çoûfi's et les maximes des sages; car l'auteur du livre *Frères sincères* s'en est servi pour prouver ses assertions et pour entraîner par leur moyen dans ses égarements, tous les esprits bornés. Les imposteurs pourraient s'approprier tous ces écrits, jusqu'à ce qu'ils eussent arraché la vérité de nos mains; alors leurs livres n'en parleraient plus.

Le moindre mérite du savant est de se distinguer de l'homme aveugle et sans expérience. Il n'a pas de dégoût pour le miel, bien qu'il se trouvât dans la ventouse d'un chirurgien. Car il est convaincu que le sang ne devient pas impur parce qu'il est dans la ventouse, mais parce que c'est une qualité de sa nature d'être ainsi. Or, le miel, n'ayant pas cette qualité, ne la prendra pas dans le vase du chirurgien; donc il ne faut pas le supposer impur; cela serait mal habile et faux. Cependant cette manière de juger prévaut chez la plupart des hommes. Ils embrassent un dogme, quelque faux qu'il soit, pourvu qu'en le rapportant, on l'attribue à un homme dont ils aient une bonne opinion, tandis qu'ils le rejettent, quand même il serait vrai, aussitôt qu'on lui donne pour auteur un homme qui ne jouit pas de leur considération. Ils jugent la vérité toujours d'après les personnes, jamais les personnes d'après la vérité; et c'est là une erreur des plus graves. — Voilà l'inconvénient pour ceux qui repoussent les doctrines des Philosophes.

Le second inconvénient est au désavantage de ceux qui adoptent leur système. Quand on étudie les écrits

des Philosophes comme le livre *Frères sincères* et d'autres, et qu'on y rencontre des aphorismes du prophète et des maximes des Çoûfi's qu'ils entremêlent dans leurs propres raisonnements, il arrive souvent qu'on est charmé de ces maximes, qu'on les adopte, qu'on s'y complaît de manière à embrasser aussi les fausses doctrines entremêlées, grâce aux idées adjointes auxquelles on applaudit et qu'on trouve justes. C'est là une manière d'induire en erreur, et c'est à cause de cet inconvénient qu'il faut défendre la lecture des livres philosophiques comme dangereuse et nuisible. De même qu'on préserve celui qui ne peut pas bien marcher des lieux glissants au bord des rivières, et que l'on défend à l'enfant de toucher les serpents : ainsi faut-il prémunir les auditeurs contre le mélange de ces maximes. Et de même que le magicien ne doit pas toucher le serpent en présence de son petit enfant, parce qu'il sait que l'enfant l'imitera; mais qu'il doit l'en détourner en s'abstenant de le toucher en sa présence : ainsi doit agir aussi le savant éclairé. Puis, comme le magicien judicieux, qui a pris un serpent, et qui, après avoir opéré la décomposition entre l'antidote et le venin, en a extrait le contre-poison et a rendu inefficace le venin, n'est pas avare de l'antidote pour quiconque en a besoin; comme l'essayeur sensé et intelligent qui, mettant sa main dans la bourse du changeur, en retire l'or bon et pur de tout alliage, se montre prodigue envers le pauvre de l'écu brillant et de bon aloi, ainsi doit agir aussi le savant. Et enfin, comme celui qui ayant besoin du contre-poison éprouve de la répugnance à en faire usage, parce qu'il sait que cela a été extrait du serpent, véritable réceptacle du venin, a besoin d'être éclairé et, comme le pauvre qui, tout en manquant d'argent, prend à con-

tre-cœur l'or retiré de la bourse du changeur, doit être averti, afin qu'il soit délivré d'une ignorance qui seule lui fait refuser une chose utile dont il avait souhaité la possession, et comme on doit lui expliquer que le voisinage de l'or altéré et faux et de l'or pur ne rend pas la bonne monnaie mauvaise, ni la mauvaise, bonne : — de même (faut-il que le savant instruise l'idiot en lui montrant que) le voisinage du vrai et du faux ne change pas le vrai en faux, non plus qu'il ne change le faux en vrai.

Voilà en général ce que nous avons voulu mentionner des inconvénients et des préjudices occasionnés par la philosophie.

De la *doctrine* et des inconvénients de la secte des Talîmî's.

Quand j'eus ainsi terminé l'étude de la philosophie et des altérations qui en dérivent, quand je me la fus appropriée et que je l'eus comprise tout à fait, je reconnus qu'elle est également imparfaite malgré l'excellent but qu'elle se propose, et que la raison est insuffisante pour résoudre tous les problèmes et pour lever le voile de toutes les difficultés. Cependant comme le nouveau schisme des Talîmî's (doctrinaires), avait paru, et que la rumeur s'était répandue dans le monde qu'ils prétendaient tenir du docteur, leur chef, homme initié à la vérité, la connaissance de l'essence réelle des choses, je me mis à étudier leurs dissertations pour m'éclaircir sur ce qui se trouvait dans leurs livres. Puis il me vint de la part du gouvernement l'ordre exprès de composer un livre sur l'état réel de leurs doctrines, de manière que je ne pus m'y refuser. Cette injonction fut une impulsion du dehors qui m'avait été

déjà dictée au dedans par le véritable ordonnateur. C'est pourquoi je me déterminai à chercher leurs livres et à recueillir leurs traités. En attendant, on me communiqua quelques-unes de leurs thèses nouvelles qui, composées par les contemporains, n'étaient pas conçues dans la manière de leurs prédécesseurs. Je compilai ces thèses et, les rangeant dans un ordre clair, je les coordonnai suivant leur juste valeur. Je tâchai d'en donner une critique si exacte que quelques mystiques blâmèrent le soin que je mettais à mettre en évidence leurs arguments. Ils me disaient : « C'est leur affaire, et ils seraient impuissants à relever leurs doctrines par des raisons aussi spécieuses, si tu ne les avais pas exposées avec exactitude et netteté. » Ce reproche avait son côté vrai. Aussi une censure semblable a-t-elle été adressée par Ahmed, fils de Hanbal à Alhârith Almohâsabî à cause de son livre qui contenait une réfutation des Motazélites. Alhârith répondit : « C'est un devoir que de réfuter les hérésies. » Ahmed répliqua : « Oui, j'en conviens; mais tu as d'abord exposé leurs raisons spécieuses, et ensuite tu les as critiquées. Qui t'assure que celui qui aura lu tes raisons spécieuses, lira aussi ta critique? Ces choses-là conviendront à son intelligence, et il ne portera pas son regard sur la critique, encore moins s'en occupera-t-il : car il n'en comprendra pas toute la valeur. » Ce que Ahmed dit, est en effet vrai, mais seulement de ces raisons spécieuses que l'on n'a pas mises au jour et expliquées. Car, quand on les a expliquées, la critique devient indispensable, et elle ne saurait être désapprouvée à moins qu'elle ne se trouve après la relation des doctrines. En effet, on ne doit pas fournir aux novateurs des raisons spécieuses qu'ils n'ont pas encore exposées eux-mêmes.

Mais pour moi, je n'en ai composé aucune, puisque je les avais déjà entendu dire à un de mes auditeurs qui, professant autrefois la doctrine des Talîmîs leur avait été uni, puis les avait quittés pour s'attacher à moi. Il me raconta qu'ils riaient des dissertations composées dans le but de les réfuter, et qu'ils ne comprenaient pas qu'une seule objection fût possible après leurs démonstrations. Il m'exposa ensuite ces démonstrations telles qu'il les tenait d'eux. Je ne voulus pas qu'il m'accusât d'insouciance par rapport aux principes de leurs preuves, et c'est précisément pour cela que j'ai rapporté ces preuves; je ne voulus pas, non plus qu'il s'imaginât que, les ayant entendu exposer, je ne les eusse pas comprises, et c'est pourquoi je les ai scrupuleusement reproduites en faisant tous mes efforts pour donner à leurs raisons spécieuses la plus haute importance. J'ai montré ensuite leur fausseté par les démonstrations les plus convaincantes. En résumé, il s'ensuit que leur système est sans conséquence et que leurs dogmes n'ont aucune valeur. En effet, si la vue des amis ignorants (de l'Islâm) n'eût pas été si courte, cette hérésie n'aurait jamais atteint avec tant de faiblesse un si haut degré de célébrité. Mais la violence de l'entêtement a entraîné les amis de la vérité à prolonger les disputes avec les Talîmîs sur les principes de leur dogmatique, et à discuter sur tout ce qu'ils avancent. On leur conteste d'abord l'assertion que la *doctrine* et le *docteur* soient nécessaires, puis leur dogme que tout docteur n'est pas bon, mais qu'il faut avant tout un docteur d'autorité suprême. Or les arguments qu'ils emploient pour prouver la nécessité de la *doctrine* et du *docteur* sont clairs, et ce que les adversaires y opposent n'a aucune importance. Mais beaucoup d'entre eux se font par là

illusion, croyant que cela prouve la force de leur système et la faiblesse des doctrines de leurs adversaires; ils ne s'aperçoivent point que cela vient de la faiblesse du défenseur de la vérité et de son ignorance dans sa manière de procéder. Non, le vrai est, que l'on doit reconnaître la nécessité du docteur, et en lui, à titre de docuter, la nécessité d'une autorité suprême. Mais notre docteur c'est Mohammed. S'ils répondent que Mohammed est mort, nous objectons : « et votre docteur est invisible. » A leur réplique : « Notre docteur instruit les prédicateurs ; c'est lui qui les envoie dans les pays, c'est lui qui les fait tomber d'accord quand une dissension s'élève entre eux, ou quand une difficulté les embarrasse, » nous répartons : « Mais notre docteur instruit les prédicateurs, lui aussi, il les envoie dans les pays et rend la doctrine parfaite. Car Dieu a dit : Aujourd'hui j'ai rendu votre foi parfaite, et je vous ai comblés de mes bienfaits. » Ainsi la mort du docteur, aussi bien que son invisibilité, ne saurait nuire, après que la doctrine a atteint sa perfection. Si l'on répond : « Comment pouvez-vous juger une question dont vous n'avez entendu ni la décision légale, ni l'avis des exégètes; car l'opinion privée donne toujours lieu aux disputes ? » Nous disons : «Nous faisons ce que fit Moâd, quand le prophète l'eut envoyé dans le yemen avec l'ordre de juger les questions d'après la décision légale, s'il y en avait, d'après l'avis, si ce cas n'avait été prévu par aucune décision. » — « Mais, nous répond-on, les prédicateurs de la religion que feront-ils maintenant, lorsque, dispersés dans des pays lointains, ils vivent éloignés de l'Imâm? Ils ne sont plus à même de juger selon les décisions légales; car le nombre limité de décisions ne peut résou-

dre les cas innombrables, et il leur est impossible d'aller pour chaque cas dans le pays de l'Imâm ; d'ailleurs l'Imâm consultant peut mourir avant notre arrivée ou avant notre retour de chez lui, et alors le voyage n'aurait aucun avantage. » — « Eh bien, répliquons-nous, celui qui se fait des scrupules sur la formule obligatoire de la prière n'a pas d'autre moyen que de faire sa prière selon l'avis donné, ou de se rendre dans le pays de l'Imâm, chef suprême, afin que celui-ci lui communique la formule de prière. — « Mais l'heure de la prière sera ainsi perdue? » « Cela est vrai, mais la prière sans formule nous est imputée à bien en considération de notre intention. Car le prophète a dit : « Celui qui se trompe dans une explication, reçoit une récompense ; celui qui attrape le vrai, en aura deux. — « Il en est de même pour tous les avis. Le cas pareil se rencontre par exemple dans la distribution des aumônes à un pauvre. Car il arrive souvent que l'on croit une personne pauvre, parce qu'elle s'est déclarée telle, bien que, cachant son véritable état, elle soit secrètement riche. Or, le bienfaiteur ne saurait être réprimandé de lui avoir donné des aumônes, quoiqu'il ait commis une faute ; car il ne peut être réprimandé qu'à cause de son intention. Si l'on dit : « Mais que faire quand les adversaires ont la même opinion? » Je réplique qu'on doit se comporter en ce cas selon sa propre opinion, comme celui qui donne un avis sur la formule de prière, suit aussi son opinion, quoique d'autres en aient une autre. Si l'on dit : « La personne indécise (sur la formule de prière) suivra-t-elle (en attendant) la secte des Shâfiites, ou celle des Hanîfites, ou encore un autre? » Je réponds : « Dans le cas où l'homme qui suit l'autorité dans la formule de prière est incertain, et que ceux qui

la déterminent sont en désaccord sur ce qu'il faut faire, on doit d'abord se décider soi-même sur l'homme qu'on connaît pour le plus excellent et le plus grand connaisseur des faits qui ont rapport aux formules de prière, et ensuite, on est obligé d'en suivre l'avis. »

Quant aux doctrines, les hommes recourent également, pour se former un avis, à l'infaillibilité des prophètes et des Imâms, puisqu'ils sont eux-mêmes sujets à l'erreur. Cependant le prophète a dit : « Je juge d'après l'intérieur; mais Dieu pénètre les secrets; » c'est-à-dire je juge d'après l'opinion dominante qui résulte de la déposition des témoins et je m'y trompe souvent. Or, si les prophètes ne sont pas sûrs de ne pas se tromper dans des avis semblables, comment d'autres pourraient-ils aspirer à être infaillibles? Ici les adversaires proposent deux questions.

La première. Si tout cela est juste par rapport aux avis donnés, toutefois il ne peut s'appliquer aux fondements de la foi; car quiconque se trompe en ceux-ci est inexcusable : comment donc pourra-t-on les obtenir? Je réponds : Les dogmes fondamentaux de la foi sont contenus dans l'Écriture sainte et dans la Sonnah : sur tous les points litigieux qui, après ces deux sources de la religion, peuvent s'élever, on reconnaît la vérité en les *pesant* dans la *Balance juste*, c'est-à-dire d'après les règles que Dieu a données dans son saint livre. Ces règles sont au nombre de cinq : je les ai exposées dans le livre intitulé *Balance juste*. Mais, réplique-t-on « tes adversaires rejettent ta balance. » Je réponds : « On ne saurait s'imaginer que quiconque a compris cette balance, puisse la rejeter. Les Doctrinaires en effet ne la combattent point, puisque je l'ai extraite du Korân et que

c'est par l'étude du Koran que je l'ai apprise; les Logiciens ne peuvent la critiquer, vu qu'elle réunit toutes les conditions qu'ils exigent dans la logique, sans en repousser une seule. Les Dogmatiques ne sauraient la rejeter, parce qu'elle est conforme aux règles qu'ils donnent pour les arguments spéculatifs, et que l'on reconnaît par elle la vérité dans les recherches dogmatiques. » « Mais, dit-on, si une telle balance est entre tes mains, pourquoi ne fais-tu pas cesser les dissensions parmi les hommes? — Certainement, répliquai-je, s'ils voulaient m'écouter, je ferais disparaître toutes les disputes du milieu d'eux. Dans le livre *Balance juste* j'ai exposé la manière d'accommoder les différends: étudie-le, et tu reconnaîtras que c'est la vérité. Et si les hommes m'avaient écouté, ceci aurait suffi assurément pour faire cesser toutes leurs dissensions; mais tous n'y prêtent pas l'oreille. Cependant un certain nombre d'entre eux m'ont écouté, et j'ai terminé leurs différends. Ton imam veut lever leurs dissidences sans qu'ils y fassent attention; mais pourquoi n'y a-t-il pas réussi jusqu'à ce moment? Que dis-je? Alî lui-même, ce chef des imams, n'était pas à même de le faire. Ou bien prétendras-tu que ton imam les sommera tous de l'entendre? Et pourquoi ne les a-t-il pas encore sommés jusqu'à présent, et quel jour leur a-t-il fixé? Et son appel n'a-t-il pas multiplié parmi les hommes les chicanes et les chicaneurs? Oui, certes, on a eu même à craindre de voir ces disputes se terminer par toutes sortes de maux, tels que l'effusion du sang, la destruction des pays, l'enlèvement des parents à leurs enfants, l'infestation des routes, le pillage des biens; tandis qu'au contraire l'accommodement des différends a produit de tels exemples de bon-

heur en ce monde qu'on n'en vit jamais de semblables. » Si mon adversaire dit : « J'accorde que tu pourrais mettre fin aux dissensions des hommes ; mais tu ne peux contraindre quiconque opte entre les diverses doctrines et les opinions opposées, à t'écouter sans entendre ton adversaire, et certes le nombre de ceux qui combattent ta doctrine est grand : il n'y a donc pas de distinctions à faire entre toi et eux. » Cette objection constitue

La seconde question. Nous répondons d'abord : Ceci peut précisément être rétorqué contre toi. Car si tu invites un Éclectique à se ranger de ton parti, il te dira : « Pourquoi te devrait-on la préférence sur tes adversaires : le plus grand nombre des savants est cependant en opposition avec toi ? » Et, en effet, je ne sais ce que tu lui répondrais. Peut-être t'aviserais-tu de lui dire : « Mon imam est établi par une sanction divine. » Quand même il ne douterait point de la sincérité avec laquelle tu lui affirmes l'existence de cette sanction, il ne l'a pourtant pas entendue de la bouche du prophète, il ne la sait que d'après ton assertion, et il est bien possible que les précepteurs t'aient dupé et trompé. Ensuite, supposons même qu'on t'ait dit la vérité par rapport à cette sanction, il te répondra, si, par ex., il est Éclectique dans la doctrine sur le prophétisme : « Admettons que ton imam prouve ce qu'il avance par un des miracles de Jésus, disant : Pour preuve de la vérité de mes paroles je ressusciterai ton père, et qu'il le ressuscite effectivement, alors il me fait présumer avec raison qu'il est véridique en proclamant son critérium. Cependant tous les hommes ne reconnaissent pas un tel miracle comme critérium de Jésus ; au contraire, ils ont recours à des questions difficiles qui ne peuvent être rejetées que par des raisons

spéculatives auxquelles, selon toi, on ne doit pas se fier. Et pourtant il est impossible de connaître si le miracle est un critérium, à moins que l'on n'ait connaissance de la magie et de la différence entre elle et le miracle; et personne ne peut savoir tout ceci, sinon celui qui sait que Dieu n'égare point son serviteur. » Alors la question sur cet égarement et sa réponse exacte est claire, pourvu qu'on ait résolu toutes ces objections. Or, ton imam n'a pas plus de titres pour être suivi que son adversaire : il te faut donc recourir à des arguments spéculatifs que tu rejettes, tandis que ton adversaire, mettant en avant de tels arguments, en déduit ses conclusions.

Je leur ai opposé souvent ces questions avec vivacité; mais toutes les fois que je sommais, soit les premiers, soit les derniers d'entre eux de me donner là-dessus une réponse précise, ils ne le pouvaient pas. Cette doctrine dépravée n'a pris un si grand essor qu'à cause de la foule d'hommes bornés qui, en disputant avec eux, loin de leur répliquer, ne cherchent pas même à leur objecter leurs propres réponses. On pourrait dire beaucoup de choses sur cette matière; mais on ne saurait ni les éclairer promptement, ni corriger les imbéciles.

Si quelqu'un me disait : « Eh bien, tu as rétorqué contre eux leurs propres objections; mais peut-on aussi y répondre? » Oui, lui repartirai-je. A un Éclectique qui s'avoue tel, sans toutefois indiquer le problème sur lequel il veut choisir une doctrine, il faut répondre : Tu es comme un malade qui tout en se disant malade et cherchant un remède, ne désigne pas sa maladie : on lui dirait qu'il n'y a pas de remèdes pour les maladies en général, mais seulement pour une maladie déterminée,

soit le mal de tête, soit la diarrhée, ou une maladie quelconque. De même l'Éclectique doit indiquer l'objet sur lequel il veut faire choix d'une doctrine, et, ce point bien connu, je lui déclarerai la vérité au moyen de ces cinq poids qui une fois bien compris démontrent évidemment que mon livre est en effet une balance de vérité à laquelle on peut se fier pour tout ce qu'on pèse. Quiconque d'ailleurs a compris la balance, connaît également la manière de peser : de même que l'étudiant en arithmétique, après avoir acquis la connaissance de la valeur des nombres, reconnaît aussi que le professeur d'arithmétique en possède la science et lui en communique les justes lois. J'ai exposé tout cela dans le livre *Balance juste*, dans une étendue de vingt feuilles qu'il faudra lire. Je n'ai pas maintenant l'intention de prouver la fausseté du système des Tâlîmî's; c'est ce que j'ai fait d'abord dans le livre *le Purificateur;* 2° dans le livre *Démonstration de la vérité*, réponse que je leur donnai dans une conférence à Bagdad, 3° dans le livre *Expositeur des dissensions* divisé en vingt-deux chapitres : autre réponse que je donnai dans une conférence à Hamadân ; 4° dans la *Tablette réglée* (1) contenant toutes les minuties qu'ils m'opposèrent dans un entretien que j'eus avec eux à Toûs; 5° dans le livre *Balance*. Ce livre a en soi peu d'importance. Son but est de dresser une balance pour les sciences et de montrer que ceux qui reconnaissent un imam peuvent bien s'en passer. Mon but actuel est de faire voir qu'ils ne possèdent aucun remède contre les doctrines perverses. Grâce à leur incapacité de prouver par argumentation la légitimité de l'imam, nous leur accordions même, tant que nous les combattions,

(1) Il est presque impossible de traduire ce titre littéralement.

la nécessité de la *doctrine* et du *docteur suprême*, c'est-à-dire de celui qu'ils reconnaissent pour tel. Leur adressant ensuite des questions sur la science qu'ils apprennent de ce chef, nous leur opposions quelques difficultés; mais loin de les résoudre, ils ne les comprenaient même pas. Étant trop faibles ils se retiraient derrière leur imâm invisible, disant qu'il faut de toute nécessité recourir à lui. Il est, en effet, bien singulier que, quoiqu'ils perdent leur vie entière à chercher la science et à tâcher de l'acquérir, ils n'en apprennent pourtant rien du tout, semblables au frotteur de vaisselle d'airain qui prenant beaucoup de peine pour trouver de l'eau, ne l'emploie pas quand il en a rencontré, et continue à frotter avec du sable. Certaines gens parmi eux ont effectivement embrassé quelque partie de la science; mais ce qu'ils donnent pour le résultat de leurs travaux, sont des minuties de la philosophie de Pythagore, celui de tous les anciens philosophes dont le système est le plus minutieux. Aristote l'a combattu, ou plutôt il l'a discrédité et déclaré futile. C'est celui dont il est question dans le livre *Frères sincères*, qui effectivement n'est qu'une compilation de philosophie. Vraiment on est étonné de voir un homme qui a été occupé toute sa vie à chercher la science, se contenter d'un savoir si minutieux et si fatigant, persuadé qu'il a atteint le dernier terme des sciences.

Examinant leur extérieur et leur intérieur, nous avons cherché à connaître aussi ces Tâlîmî's exactement. L'unique résultat de leurs efforts c'est d'égarer les hommes vulgaires et bornés, en leur enseignant la nécessité d'un *docteur*. Il suffit d'un seul mot énergique pour les réduire au silence dans leurs disputes avec ceux qui nient la nécessité de la *doctrine;* de sorte que quand quelqu'un les

aide à prouver la nécessité du *docteur* et que sur la demande d'un Tâlîmî : « Fais-moi connaître sa science, » nous lui communiquons quelque chose de sa doctrine, celui-ci reste debout en s'écriant : « Maintenant que tu m'as éclairci tout cela, je m'y appliquerai : ce sera désormais mon but unique ! » Car il sent bien qu'il s'exposerait à la risée s'il ajoutait encore quelques mots. Trop faible pour résoudre la moindre difficulté, il est incapable de la comprendre et plus encore d'y répondre.

Tel est leur véritable état, comme je l'ai indiqué dans l'exposé que j'en ai fait. Après cet examen nous pourrons les abandonner.

Sur les méthodes des Çoûfî's.

Ensuite après avoir terminé mes études sur les différentes doctrines, je portai toute mon attention sur la méthode des Çoûfî's, et je reconnus que le çoûfisme, pour atteindre à sa perfection, exige l'union de la théorie et de la pratique. Leur science a pour but d'arracher de l'âme les passions violentes, d'en extirper les penchants vicieux et les qualités mauvaises, jusqu'à ce qu'on soit parvenu à dégager le cœur de tout ce qui n'est pas Dieu et à lui donner pour seule occupation la méditation de l'Être divin. La théorie m'étant plus facile que la pratique, je commençai à étudier leur doctrine en lisant leurs livres, tels que *Nourriture des cœurs*, par Aboû Tâlib de la Mecque, les écrits de Hârith Almohâsabî, les diverses traditions sur Aljonaîd, Alshabalî, Aboû Yazîd Albos'tâmî, dont Dieu veuille sanctifier les âmes, et d'autres traités de leurs vénérables chefs, jusqu'à ce que leur véritable but dans la science me fût connu et que

j'eusse compris ce qui doit être appris par voie d'étude et d'audition. Alors je reconnus que ce qui leur appartient exclusivement dans leur méthode est précisément ce qu'on ne peut pas saisir par l'étude, mais seulement par le transport, par l'extase et par la transformation des qualités de l'âme. Combien grande, en effet, est la différence entre savoir la définition de la santé, du rassasiement, de leurs causes et conditions, et être réellement bien portant et rassasié! Combien il est différent de savoir en quoi consiste l'ivresse, que ce terme est l'expression d'un état occasionné par une vapeur qui, partant de l'estomac, s'empare des plus hauts foyers de l'intelligence, et d'être ivre effectivement! Sans doute, l'homme ivre ne sait ni la définition de l'ivresse ni ce qu'elle a de remarquable pour la science, puisque, étant ivre, il n'a aucune connaissance, tandis que le médecin, n'étant point ivre, connaît bien en quoi l'ivresse consiste et quels en sont les prédisposants : aussi le médecin en état de maladie et désireux de recouvrer la santé, sait-il bien en quoi la santé consiste et quels sont les médicaments pour l'obtenir. Pareillement il y a une différence entre connaître la nature de l'abstinence, ses causes et ses conditions, et être abstinent, avoir l'âme détachée du monde. — Ainsi donc il était évident pour moi que les Çoûfî's sont des hommes d'intuition, et non des hommes de mots. Je reconnus que j'avais appris du Çoûfisme tout ce qui en peut être appris par l'étude et que ce qui me restait ne pouvait être appris par l'étude ou par l'audition, mais uniquement en s'abandonnant à l'extase et en menant une vie pieuse. Les différentes branches du savoir que j'avais cultivées et les méthodes variées au travers desquelles j'avais fait des recherches sur les deux

genres de sciences, religieuses et intellectuelles, m'avaient inspiré une foi ferme en Dieu, au prophète et au dernier jour. Ces trois dogmes fondamentaux de la religion m'étaient fortement imprimés dans l'âme, non pas par un argument distinct et précis, mais par des raisons, des circonstances et des expériences qu'il est impossible d'exposer en détail. Déjà j'avais la conviction que l'on ne peut aspirer à la félicité de l'autre monde qu'en maîtrisant l'âme et en la détournant de la concupiscence, et que ce qu'il y a en cela de plus important, est d'extirper du cœur l'attachement au monde, de se détourner de la demeure passagère; de se diriger humblement vers l'habitation éternelle et de s'adresser à Dieu avec toute la sollicitude possible. J'étais persuadé que je ne pouvais venir à bout de tout cela, à moins de renoncer à la gloire et aux richesses, et de fuir les occupations distrayantes et les attachements mondains. Réfléchissant alors sur ma situation, je me vis retenu par une foule de liens; les tentations m'entouraient de tout côté. Ensuite j'examinai mes actions dont les meilleures étaient l'instruction et l'enseignement, et je me reconnus adonné à des sciences peu importantes et inutiles pour l'autre monde; considérant enfin le but de mon enseignement, je ne le trouvai pas pur devant Dieu; je vis que je m'agitais de tous mes efforts pour acquérir de la gloire et pour répandre mon nom. Je m'aperçus que, tout occupé que j'étais à rétablir un corps ruiné, j'étais déjà à la porte de l'enfer (1), si je ne songeais promptement à me mettre en meilleur état. Ce fut pendant longtemps ma pensée habituelle; cependant je tardais à prendre une résolution. Un jour je formais le dessein de quitter Bagdad pour m'arracher

(1) Proverbe arabe.

à cette situation et le lendemain j'abandonnais ce projet. Tandis que j'en approchais avec un pied, je m'en éloignais avec l'autre. Quand le matin j'avais le désir sincère de chercher la vie future, le soir une légion de passions attaquaient ce dessein et le mettaient en fuite. Les plaisirs mondains m'entraînaient de leurs chaînes à rester dans ma position, tandis que la voix de la religion criait : « Allons! en train! — la vie est sur son déclin — « et grand est encore le chemin. — Tout ton savoir « est futile et vain. — Si tu ne te prépares pas mainte- « nant pour l'autre monde, quand donc te prépareras-tu? « — Si tu ne t'affranchis pas maintenant de ces liens, « quand donc t'en affranchiras-tu? » A force d'entendre cette admonition, je sentis s'élever en moi le désir d'abandonner ma condition, et je formai le dessein de m'enfuir. Ensuite Satan revint à la charge me disant : « Si tu acceptes la condition qui s'offre à toi, ce qu'elle a d'attrayant ne tardera pas à disparaître; et si tu t'y livres, après avoir abandonné cette gloire grande et riche, cet état si bien ordonné, exempt de tracasseries et de différends, ce système vigoureux au-dessus des controverses des adversaires, tu reporteras souvent tes regards en arrière; mais il ne te sera pas facile de revenir. » — J'hésitai ainsi entre les tentations des passions mondaines et l'appel de la foi, presque pendant six mois, à commencer du mois de Rajeb de l'an 486 (1093 de J. C.) Dans ce mois (je subis un accident à la suite duquel) mon libre arbitre fut contraint jusqu'à l'asservissement; car Dieu me serra la langue tellement que je ne pouvais plus professer. Un jour que je m'étais efforcé de faire mon cours pour être agréable à mes auditeurs, ma langue ne proféra aucun mot intelligible, et elle ne le pouvait

nullement. Ce serrement de la langue me jeta dans un profond chagrin. Toute la force digestive cessa; manger et boire me dégoûtèrent, et, ne pouvant ni avaler une goutte, ni digérer une bouchée, je fus réduit à une telle faiblesse que les médecins renoncèrent à l'espoir de me trouver un remède. Ils dirent que le mal descendant dans le cœur s'était répandu de là dans la constitution entière, de sorte qu'il n'y avait pas de remède, à moins qu'on ne dégageât le mal de la tristesse qui m'accablait. Alors sentant ma faiblesse et ayant résigné entièrement ma volonté propre, j'eus recours à Dieu, comme un homme dans la détresse et qui n'a plus de ressources. Il m'exauça, comme il exauce le malheureux qui l'invoque : mon cœur n'éprouva plus aucune peine à renoncer à la gloire, aux richesses et aux enfants. Je prétextai le dessein d'aller à la Mecque, quoique j'eusse secrètement l'intention de voyager en Syrie : c'était par précaution, afin que le chalîfe et mes amis n'entrevissent pas ma résolution de rester en Syrie. J'inventai cette petite ruse pour quitter Bagdad, ayant le dessein de n'y rentrer jamais; en effet, les imams de l'Irac, tous sans exception, m'auraient fait des reproches; car il n'y avait personne parmi eux qui eût voulu croire que je prenais ce parti dans un esprit de religion; au contraire, ils auraient pensé que les fonctions que j'exerçais étaient sous le point de vue religieux, la plus heureuse des situations : c'était pour eux le terme de la science. Mais bientôt le public se mit à prendre des informations; ceux qui vivaient éloignés de l'Irac crurent que ma retraite venait de quelque crainte que j'avais conçue de la part du gouvernement; ceux qui au contraire étaient sur les lieux furent témoins de l'attachement

des magistrats pour moi, et des reproches qu'ils me faisaient au sujet de mon départ et du peu d'égard que j'avais pour leurs représentations. « C'est, disaient les magistrats, un coup du ciel, qu'on ne peut expliquer que par un sort qui a été jeté sur l'islamisme et sur le corps des savants. » Enfin je quittai Bagdad, et, ne gardant de ma fortune que ce qui était indispensable pour ma subsistance, j'en distribuai le reste; car il était facile de pourvoir à la nourriture de mes enfants, puisque les biens de l'Irac, comme affectés aux croyants, étaient employés en bonnes œuvres. Aussi, à mon avis, n'est-il rien au monde de meilleur que le savant puisse léguer à ses enfants.

Je me rendis ensuite en Syrie où je restai environ deux années, sans autre occupation que de vivre dans la retraite et la solitude, domptant mes désirs, combattant mes passions, m'exerçant à purifier mon âme, à perfectionner mon caractère, à préparer mon cœur à la méditation de Dieu : tout cela d'après ce que j'avais lu de la doctrine des Çoûfî's. J'avais pris pendant quelque temps l'habitude de fréquenter assidûment la mosquée de Damas, de monter à la tour et d'y rester toute la journée les portes fermées. Ensuite je partis de là pour Jérusalem, où chaque jour je visitais la chapelle de la sakhra (1) dont je fermais la porte sur moi. Puis un saint désir me poussa à faire le pèlerinage pour solliciter la pleine effusion de grâces que l'on reçoit à la Mecque, à Médine et dans la visite au tombeau du prophète. Après avoir visité l'ami de dieu (2) je me rendis dans Hijâz. Alors les affaires et les instances de mes enfants m'attirèrent vers ma patrie. J'y retournai, malgré ma ferme résolution de ne

(1) Dans la mosquée d'Omar. — (2) Le tombeau d'Abraham, à Hébron.

jamais y rentrer. La retraite d'ailleurs avait encore augmenté mon désir de vivre dans la solitude et d'y achever la purification de mon cœur pour le disposer à la méditation. Mais les vicissitudes du temps, les affaires de famille, les besoins de subsistance, changeant à quelques égards ma résolution primitive, entravèrent mon dessein de mener une vie purement solitaire. Je ne m'étais point encore trouvé parfaitement en extase, si ce n'est en quelques heures isolées; néanmoins je n'abandonnais pas l'espoir d'y parvenir. Toutes les fois que les accidents m'en détournaient, je tâchais d'y rentrer. Je restai dans cette situation dix années. Pendant cet état solitaire il me fut révélé des choses qu'il est impossible de décrire ou d'indiquer. Ce qu'il y a d'essentiel et ce que je rapporterai, afin que chacun en puisse tirer son profit, se réduit à ceci : je reconnus pour certain que les Çoûfi's marchent à coup sûr dans la voie de Dieu. Leurs manières de vivre sont les plus belles, leur conduite est la plus parfaite, leurs mœurs sont les plus pures, et assurément, si l'intelligence des hommes les plus pénétrants, la sagesse des sages, le savoir des érudits qui s'occupent des mystères de la foi, s'unissaient pour changer quoi que ce soit de la conduite et des mœurs des Çoûfi's pour y substituer quelque chose de meilleur, ils ne trouveraient pas moyen de le faire; car tous leurs mouvements et leur repos tant intérieurs qu'extérieurs sont éclairés par la lumière qui émane du foyer prophétique; et après la lumière du prophète, il n'y a point sur la surface de la terre de lumière à laquelle on puisse demander la clarté. Bref, que pourra-t-on dire sur leur manière de se purifier ? La première condition (pour un Çoûfi), c'est de se purger le cœur entièrement de tout ce qui n'est pas

Dieu ; ce qui lui sert ensuite comme clef (de la vie contemplative) consiste dans les humbles prières qui échappent à l'âme fervente et dans les méditations de Dieu où le cœur s'abîme tout entier ; la fin du çoûfisme est l'absorption totale en Dieu. C'est du moins la fin relativement à ce qu'on peut librement manifester et révéler de leurs principes ; mais ce n'est dans la réalité que le commencement de la vie çoûfique ; car les intuitions et tout ce qui précède est, pour ainsi dire, le parvis pour ceux qui y entrent. Les révélations ont lieu dès le commencement d'une manière si éclatante que les Çoûfi's voient, pendant l'état de veille, les anges et les âmes des prophètes; ils entendent leurs voix et en obtiennent des faveurs. Puis le transport s'élève de la perception des formes et des figures à un degré qui échappe à toute expression et sur lequel aucun homme ne saurait s'expliquer, sans que ses paroles renferment un péché grave. En un mot, les choses en sont venues au point que quelques-uns se sont imaginé *être amalgamés à Dieu*, d'autres, *lui être identifiés*, et d'autres enfin, *lui être associés :* tout cela est péché. Dans le livre le *But suprême*, nous avons qualifié le genre de ces péchés.

Assurément ce que je viens d'en rapporter est la véritable nature de l'extase : il ne convient pas d'y ajouter, n'importe quoi. Sois persuadé que cela est bien, et ne m'en demande pas l'explication détaillée. Bref, quiconque n'a rien éprouvé en fait de transport, ne sait de la véritable nature du prophétisme que le nom. Aussi les miracles accomplis par les patriarches sont-ils les premières manifestations des prophètes. Tel était pareillement le premier état du prophète, lorsque, quittant le monde, il se retira au mont Hirâ, où

il jouit d'une telle solitude qu'il se trouva seul avec son Seigneur, à qui il se dévoua avec tant d'ardeur que les Arabes dirent : « Mohammed chérit son Seigneur. » Cet état peut être éprouvé dans le transport par ceux qui ont adopté la manière d'agir des Çoûfi's. Quiconque n'a point encore éprouvé de transport, peut en reconnaître l'existence par l'expérience et par ce qu'il entend dire aux Çoûfi's, si, pour l'apprécier justement avec les circonstances qui accompagnent les extases, il a avec eux des liaisons habituelles. Celui qui les visite souvent ajoutera foi à leurs paroles, parce qu'ils ne sont pas des hommes à blesser leurs amis (par de faux rapports). Ceux qui sont privés de leur amitié, reconnaîtront la possibilité de ces transports par les arguments démonstratifs que nous avons exposés dans le traité *Miracles de cœur*, faisant partie des livres *Révivification*. Or, prouver par des arguments, c'est la *science;* saisir immédiatement cet état, c'est le *transport;* adopter avec candeur ce qu'on a entendu dire et ce qu'on a éprouvé, c'est la *foi*. Voilà donc les trois degrés (dont le Koran dit) : « Dieu « a élevé des degrés pour ceux d'entre vous qui croient « et pour ceux qui possèdent la science. » Après eux viennent les ignorants, et ceux-ci sont des infidèles. C'est pourquoi les hommes étonnés de ce mot s'en moquent quand ils l'entendent et s'écrient : « Qu'il est étrange! » Comment pourrait-on diriger de telles gens au bien! C'est d'eux que Dieu a dit : « Il y en a parmi eux « qui te prêtent l'oreille, jusqu'à ce que, étant sortis de « chez toi, ils demandent à ceux qui possèdent la science : « — Qu'est-ce qu'il vient de dire? » Ce sont eux dont « Dieu a scellé les cœurs, et qui suivent leurs penchants. »

Parmi les choses qui me sont devenues claires jusqu'à

l'évidence par l'étude du système çoûfique, se trouvent la véritable nature et les qualités distinctives du prophétisme. Comme nous sommes obligés d'y avoir un recours perpétuel, il importe de diriger l'attention vers le fond de ce dogme.

Nature du prophétisme; sa nécessité pour tous les hommes.

La substance de l'homme dans sa forme primitive est nue, vide, dépourvue de la connaissance des mondes de Dieu, qui sont si nombreux qu'excepté leur créateur, il n'y a personne qui les puisse énumérer, comme il l'a dit : « Personne ne connaît les troupes de ton Seigneur que lui-même. » Ce que l'homme en sait, lui vient par la perception; or, toute perception est destinée à faire voir à l'homme le monde des essences. Sous le mot *monde* nous entendons les divers genres d'être.

La première chose créée dans l'homme est le toucher par lequel il perçoit plusieurs genres d'être, comme le chaud, le froid, l'humide, le sec, le doux, l'âpre, etc. Le toucher est complétement incapable d'atteindre les couleurs et les sons, qui dépassent, pour ainsi dire, le domaine du toucher. Puis l'homme est doué de la vue par laquelle il perçoit les couleurs et les formes qui ont le plus d'étendue dans le domaine des choses sensibles. Ensuite l'ouïe lui est ouverte de manière à pouvoir entendre les sons et les tons. Vient alors le goût, et ainsi de suite, jusqu'à ce que, s'élevant au-dessus du monde des êtres sensibles, l'homme reçoit le discernement, ce qui arrive à peu près à l'âge de sept ans. Alors commence une nouvelle période de son

existence. Dans cette période il perçoit des objets qui sont au delà des choses sensibles, et dont rien ne se trouve dans le domaine de la sensation. Puis il entre dans une autre période où l'intelligence lui est conférée. Il reçoit alors la notion du nécessaire, dn possible, de l'absurde et des objets qu'il n'a pas rencontrés dans les périodes précédentes. Après celle de l'intelligence vient une nouvelle période où un autre œil lui est ouvert, par lequel il voit les choses cachées, ce qui arrivera dans l'avenir, et d'autres objets qui échappent à l'entendement, de même qu'à la faculté du discernement échappe la perception des objets intellectuels, et que les perceptions du discernement outre-passent la faculté sensitive. Or, comme l'homme, doué seulement de la faculté sensitive, repousse et cherche à éloigner ce qu'on lui présente en fait d'objets perçus par l'entendement, de même y a-t-il des hommes intelligents qui rejettent et évitent les choses perçues par la faculté prophétique. Voilà des idées de l'ignorance, lesquelles décèlent précisément l'existence d'une période non atteinte encore par ces gens-là, et regardée par eux comme une chimère, parce qu'elle se trouve au-dessus de leur portée. L'aveugle, lorsqu'on lui parle pour la première fois des couleurs et des formes, ne saurait ni les comprendre ni les connaître, à moins qu'il n'en ait appris quelque chose par narration et par ouï-dire. Cependant Dieu a rapproché le prophétisme des hommes, en leur donnant un état analogue quant à ses principaux caractères. Cet état c'est le sommeil. Car l'homme dormant perçoit les choses cachées qui doivent arriver, ou clairement, ou sous le voile des images dont il doit découvrir la signification véritable. Si l'on disait à un homme qui n'a pas encore fait lui-même l'expé-

rience d'un tel phénomène, qu'il y a des gens qui s'évanouissent quelquefois, de sorte qu'ils ressemblent aux morts, et que, malgré la cessation de leur faculté sensitive, leur ouïe et leur vue, ils perçoivent alors les choses cachées : il le nierait, et, tâchant d'en prouver l'absurdité, il dirait : « Les facultés sensitives sont la cause de la perception ; or, si l'on ne perçoit pas une chose quand ces facultés existent et sont présentes, on ne percevra certainement pas des objets plus élevés et plus sublimes, quand elles sont absentes. » Cependant cette espèce d'argumentation reçoit un démenti par la réalité et par l'intuition effective. Donc, de même que l'entendement constitue une période de la vie humaine dans laquelle un œil s'ouvre pour percevoir différents objets intellectuels incompréhensibles à la sensation : de même la sphère prophétique est l'expression d'une période dans laquelle la vue est éclairée d'une lumière qui lui découvre des choses cachées et des objets que l'intelligence ne saurait atteindre. Le doute au sujet du prophétisme porte ou sur sa possibilité ou sur son existence et sa réalité, ou enfin sur son apparition effective dans tel individu en particulier. Prouver sa possibilité, c'est prouver qu'il est de la catégorie de certaines connaissances qu'on ne peut regarder comme le produit de l'intelligence, par exemple, la médecine et l'astronomie. Car quiconque étudie ces sciences, reconnaît avec certitude qu'elles ne peuvent être comprises que par une inspiration divine, par l'assistance de Dieu, et non par l'expérience, puisqu'il est des indications astronomiques (de phénomènes) qui en mille ans n'arrivent qu'une seule fois; comment donc pourraient-elles être obtenues par l'expérience? Les propriétés des médicaments sont de la même nature. Il résulte

donc de cet argument qu'il est très-possible qu'il y ait un moyen de percevoir ces choses que l'intelligence ne conçoive pas. Or, c'est précisément ce que l'on appelle le prophétisme qui est seulement une autre expression de la même idée. Bien plus, la perception de ces choses qui dépassent la portée de l'intelligence, n'est qu'une des propriétés du prophétisme qui en a un grand nombre d'autres. Ce que nous en avons rapporté est dans cet océan infini une simple goutte dont nous avons seulement parlé, parce que tu possèdes un exemple analogue dans les choses perçues pendant le sommeil, et parce que tu trouves dans la médecine et l'astronomie des connaissances qui appartiennent au même genre : car elles sont aussi du nombre des miracles des prophètes que les savants ne peuvent atteindre avec toute leur sagacité. Les autres propriétés du prophétisme sont seulement perceptibles pendant le transport par ceux qui embrassent la vie çoûfique. C'est pourquoi tu n'as point d'autre moyen de comprendre le prophétisme que l'état analogue indiqué, c'est-à-dire le sommeil, sans lequel tu dois désespérer d'en connaître la nature. Car le prophète est doué d'autres qualités dont tu n'en possèdes aucune analogue, et que, par conséquent, tu ne comprends pas du tout : comment en connaîtrais-tu la véritable nature, puisqu'on ne connaît véritablement que ce qu'on a compris? Cet état analogue apparaît dès que l'on commence à adopter la vie çoûfique, et avec lui apparaît aussi une espèce de pressentiment général de l'ensemble et une espèce de preuve pour des choses qu'on ne saurait atteindre par des argumentations. Cette seule propriété est suffisante pour te faire ajouter foi au principe du prophétisme. Si, après cela, tu as des doutes sur la mission prophétique

de tel individu en particulier, tu n'auras là-dessus de certitude qu'après avoir examiné l'état exact de cet individu, ou par ta propre inspection ou d'après le témoignage des hommes véridiques et d'après les rapports qu'on te fait sur son compte. Car, si tu veux connaître la médecine et la jurisprudence, il te faut d'abord chercher à connaître les médecins et les jurisconsultes, en assistant à leurs opérations et en entendant leurs discours. Si tu ne les as pas observés de près, tu ne sauras que par ouï-dire, et non par l'effet d'une science réelle, que, par exemple, Alshâféî est jurisconsulte, Galien médecin. Au contraire, en les fréquentant, de manière à apprendre quelque chose de la jurisprudence et de la médecine et à étudier leurs livres et leurs traités, tu obtiendras une connaissance incontestable de leur véritable mérite. Pareillement, si ayant le désir de comprendre toute la portée du prophétisme, tu t'appliques assidûment à la lecture du Coran et des traditions saintes sur le prophète, tu sauras avec une certitude absolue que le prophète s'est élevé au plus haut degré du prophétisme. Un moyen efficace pour y arriver, c'est de te convaincre par l'expérience de ce qu'il a dit, touchant le dévouement à Dieu et son influence sur la purification du cœur; c'est d'éprouver la vérité de sa parole : « Quiconque agit d'après ce qu'il sait, obtiendra de Dieu la science de ce qu'il ne sait pas; » d'éprouver combien vraie est cette autre parole : « Quiconque aide un tyran, Dieu en fera l'esclave de ce tyran; » et encore son mot : « Quiconque, en se levant le matin, n'a qu'une seule sollicitude, Dieu le préservera de toute sollicitude pour ce monde et pour l'autre. » Quand tu auras éprouvé tout cela et que tu en auras renouvelé l'expérience mille et mille fois, alors

tu auras une science absolue, incontestable. Cherche donc à acquérir de cette manière une connaissance sûre du prophétisme, et non point en t'appuyant sur la transformation d'un bâton en un serpent ou sur la division de la lune; car si tu ne fais attention qu'à cela, sans y joindre une multitude de choses accessoires, indéfinissables, tu croiras souvent que ce n'est là que magie, duperie et tromperie de la part de Dieu qui « égare ou dirige qui bon lui semble, » et les questions sur les miracles te seront toujours difficiles à résoudre. Et si un dogme, pour servir de fondement à ta foi, a besoin d'être prouvé par quelque miracle, ta foi s'ébranlera, dès que tu rencontreras un dogme difficile et peu clair. C'est pourquoi il faut que, comme les flèches qui atteignent le but, tu n'emploies qu'une seule combinaison; une seule démonstration doit dominer dans toutes les spéculations, afin que tu acquières un savoir absolu et dont la certitude soit telle qu'elle te dispense d'en alléguer le fondement. Ainsi il n'est plus nécessaire pour une tradition rapportée, avec citation de ses véritables sources, par un grand nombre d'hommes, d'ajouter que son authenticité dépend d'un seul mot certain; cela est indispensable, quand les faits isolés ne sont pas connus, qu'ils ne résultent pas de l'ensemble des témoignages, et qu'ils ne sont pas certains. — Telle est la foi ferme, la foi fondée sur la science. Mais le transport auquel on ne parvient que par la méthode des Çoûfî's, est comme une perception immédiate, comme si l'on touchait les objets avec la main.

Ce résumé de la véritable nature du prophétisme suffit pour mon but actuel : j'y reviendrai lorsqu'il sera nécessaire d'en parler.

Des causes qui m'ont engagé à reprendre l'enseignement, après l'avoir quitté.

Pendant près de dix années passées dans la retraite et la solitude, un grand nombre de vérités que je ne veux point énumérer ici, m'étaient devenues évidentes. Entre autres choses j'avais reconnu par l'extase à plusieurs reprises que l'homme est composé de corps et de cœur. Sous le mot *cœur* j'entends l'esprit réel, foyer de la connaissance de Dieu, à l'exclusion de la chair matérielle revêtue d'une forme, commune aux corps inanimés et aux bêtes; que le bonheur du corps est la santé, sa ruine la maladie; que le cœur également a un état de santé et de bien-être, celui-là seul étant heureux à qui Dieu a departi un cœur sain, et qu'il est soumis aussi à des maladies qui le détruisent, s'il ne s'en aperçoit pas, comme Dieu a dit : « Il y a une maladie dans leurs cœurs. » J'avais compris que l'ignorance de Dieu est un poison mortel, la désobéissance à ses ordres, en suivant les mauvais penchants, la matière morbifique, et que la connaissance de Dieu est une médecine vivifiante, l'obéissance envers lui, en combattant les désirs vicieux, un remède efficace. Il me paraissait clair que, sans remèdes, il n'y a pas moyen de guérir le cœur en éloignant le mal et ramenant la santé, de même que sans médecine le corps ne peut pas se rétablir. Or, de même que les remèdes du corps, pour ramener la santé, agissent par des forces qui leur sont propres, et qui, échappant à la sagacité des savants, peuvent seulement être connues par l'autorité des médecins qui eux-mêmes les ont apprises des prophètes, auxquels les propriétés des choses sont connues par la faculté prophétique; de même, obtins-je la certitude irréfragable que les remè-

des de la piété avec l'indication de leurs termes et mesures définie et formulée par les prophètes, ne sauraient être connus par la sagacité des hommes savants, mais qu'il est indispensable de recourir à l'autorité des prophètes qui connaissent ces qualités spéciales autrement que par la subtilité de leur esprit. Puis, comme les médicaments sont composés d'un mélange de choses différentes en qualité et en quantité, quelques-unes ayant le double poids des autres, et comme cette différence des quantités fait partie du secret de celui qui en connaît les propriétés : il en est de même de la piété, c'est-à-dire de la médecine des cœurs qui pareillement se compose d'actions différentes en qualité et en quantité, de sorte que, par ex., la prosternation pendant la prière vaut deux fois l'inclination, la prière du matin n'a que la moitié de la valeur de celle de l'après-midi : et aucun de ces secrets n'échappe à celui qui connaît ces particularités que la lumière prophétique seule peut comprendre. Ils se montrent donc aussi stupides qu'ignorants ceux qui croient que toutes les connaissances peuvent être obtenues au moyen de l'intelligence, ou qui pensent que ces choses sont prescrites d'un commun accord, sans qu'il s'y trouve aucun mystère divin qui exige qu'elles soient accomplies d'une façon particulière. Et enfin, de même qu'il y a dans les médicaments des forces principales qui en forment la matière constituante et des forces auxiliaires qui en sont les accessoires, dont cependant chacune influe spécialement sur l'action des forces principales; de même les bonnes actions et les œuvres de charité dont l'exécution n'est pas prescrite par la loi, sont des accessoires pour perfectionner les effets des principes fondamentaux de la piété. Bref, les prophètes

sont les médecins des maladies du cœur. Le seul avantage de l'entendement et de ses efforts consiste dans ce qu'il nous fait connaître tout cela; qu'il nous constate et la vérité du prophétisme et notre propre aveuglement qui nous rend impuissants à percevoir ce que l'œil prophétique perçoit, et incapables de le saisir avec nos mains; enfin l'entendement nous dispose à nous abandonner au prophétisme, comme les aveugles s'abandonnent aux conducteurs, comme les malades affaissés se livrent aux médecins sauveurs. Telle est la portée de l'entendement, telles sont ses fonctions : hors de là il est impuissant, à moins qu'il ne comprenne les remèdes de l'âme que le médecin (prophète) lui présente.

Ayant reconnu ces choses pendant le temps de notre solitude et de notre retraite, avec une certitude qui équivaut à une vue réelle, nous remarquâmes la divergence des hommes dans leurs convictions sur le dogme fondamental du prophétisme, puis sur sa réalité, et enfin sur les manifestations extérieures d'après lesquelles je l'ai expliqué. Après avoir constaté ces diversités d'opinions dans le genre humain, je me mis à examiner les causes tant des dissidences des hommes que de la faiblesse de leur foi sur ce dogme, et je reconnus que ces causes sont au nombre de quatre. La première vient de ceux qui s'adonnent à l'étude de la philosophie; la seconde de ceux qui embrassent la vie çoûfique; la troisième a pour auteurs ceux qui s'en rapportent aux décisions de la *doctrine;* la quatrième ceux dont on vante l'habileté à régler les différends entre les hommes (Ulemâ's) Pendant quelque temps j'examinai les hommes un à un, je les questionnai sur ce qui leur paraissait impossible dans l'accomplissement des préceptes religieux, je leur deman-

dai compte de leurs doutes, et, sondant leur foi et leurs secrets, je dis : « Qu'y a-t-il donc d'impraticable pour toi? Si tu crois réellement à l'autre monde, tu ne t'y prépares pourtant pas, tu le vends même pour le monde actuel, ce qui est une folie, puisque tu ne voudrais certainement pas vendre *deux* pour *un;* pourquoi donc vendre ce qui est sans fin pour des jours qui sont comptés? Si tu ne crois pas, tu es un infidèle. Prépare-toi donc à chercher la foi, examine les motifs de ton irréligion cachée qui dans ton intérieur constitue le fond de tes pensées et est la cause de ta témérité extérieure, quoique tu te gardes bien de l'avouer publiquement, glorifiant ainsi la foi et rendant hommage à la religion.» L'un répondait : « S'il importait d'observer les préceptes religieux, les savants s'y conformeraient sûrement mieux; cependant, parmi les érudits célèbres, l'un ne fait pas sa prière, l'autre boit du vin, celui-ci dissipe les biens légués pour des œuvres saintes et la fortune des orphelins, celui-là mange les dons des rois et ne s'abstient pas des choses défendues; un autre enfin se laisse corrompre par des présents pour juger une affaire, pour donner un témoignage, etc. » Un second, prétendant à la science çoûfique, disait : « Je suis arrivé au but : en me mettant au-dessus des besoins vulgaires je me suis élevé jusqu'au dévouement. » Un troisième prétextait d'autres difficultés, comme celles de la secte des Ibâh'ets (1), qui se sont écartés de la méthode des Çoûfis. Un quatrième, appartenant à la secte des Tâlîmî's, répliquait : « La vérité est difficile à trouver, le chemin qui y conduit est obstrué; les dissensions sont nombreuses; aucun système ne mérite la

(1) Sur les Ibâh'et's voy. la *Chrestomathie arabe,* par M. de Sacy, vol. II, p. 96.

préférence sur les autres ; les argumentations des savants se contredisent ; on ne peut pas se fier aux raisons des rationalistes ; notre imâm, au contraire, qui nous engage à suivre la *doctrine*, tient une autorité suprême ; il n'a plus besoin de preuves, et comment révoquer en doute les choses certaines ? » Un cinquième disait : « Ce que je fais, je ne le fais sur l'autorité de personne ; mais, après avoir étudié la philosophie, je comprends très-bien ce que c'est que le prophétisme. Sagesse et perfectionnement moral, voilà à quoi il se réduit. Ses commandements ont pour but de mettre un frein à la populace, de l'empêcher de s'entre-détruire, de se quereller, de s'abandonner aux mauvais penchants. Mais quant à moi, je ne suis pas de cette populace ignorante, de manière à être obligé de me gêner : j'appartiens aux sages, je cultive la sagesse, je la connais, elle me suffit, et je puis avec elle me passer de l'autorité. » C'est à cela qu'aboutit la foi de ceux qui étudient la philosophie des métaphysiciens, comme on le voit dans Ibn-Sînâ et Aboûnaçr Alfârâbî, les plus distingués d'entre eux parmi les musulmans. Souvent on en voit un lire le Coran, assister aux réunions religieuses et aux prières, louer la religion de bouche ; cependant, malgré tout cela, il ne cesse pas de boire du vin et de se livrer à d'autres pratiques irréligieuses et impies. Quand on lui demande : « Si le prophétisme est faux, pourquoi donc pries-tu ? » il répondra : « C'est un exercice du corps, une habitude des hommes du pays, un moyen pour préserver son bien et ses enfants (contre les attaques des fanatiques). » Parfois il accordera que la religion est bonne, le prophétisme vrai ; mais si on lui demande : « Pourquoi donc bois-tu du vin ? » il réplique : « Le vin est seulement

défendu parce qu'il excite l'inimitié et la haine; mais en étant préservé par ma sagesse, je le prends pour aiguiser mon esprit, » comme l'a dit Ibn-Sînâ dans son testament. Il y a écrit qu'il prend Dieu à témoin de telle et de telle chose, et que, révérant les règlements religieux, il n'a pas pris du vin pour se réjouir, mais qu'il en a usé comme médecine et comme remède. Et ce savant a pourtant, si l'on en excepte l'usage du vin comme médicament, terminé sa vie dans la pureté de la foi et dans la stricte observation des devoirs religieux.

Telle est la foi de ceux des philosophes qui prétendent encore en avoir. Par là beaucoup de personnes ont été séduites, et les faibles réponses de leurs adversaires ont contribué à augmenter cette illusion, puisqu'ils leur opposent les rêveries des mathématiques, de la logique et des autres sciences qui, comme nous l'avons remarqué plus haut, ont pour eux une évidence absolue.

Après avoir passé en revue les différentes classes de la société et reconnu jusqu'à quel point la foi s'y était affaiblie pour toutes ces raisons, considérant, qu'à cause du temps que j'avais passé à démêler ces doctrines confuses et de la profonde connaissance que j'avais acquise de leurs sciences et méthodes, c'est-à-dire de celles des Çoûfi's, des philosophes, des Tâlimî's et des prétendus savants (Ulemâ's), il m'était plus facile et plus commode de les réduire au silence que d'avaler une boisson quelconque : je me dis à moi-même : « Si cela est certain et urgent pour le temps actuel, à quoi bon alors la solitude et la retraite? car la maladie est devenue universelle, les médecins languissent et les

hommes penchent vers leur ruine. » Ensuite je me dis : « Comment te serait-il possible de débrouiller ce chaos et de combattre ces doctrines absurdes, dans un temps où l'on est blasé sur les matières religieuses, et à une époque où l'on aime les futilités? d'ailleurs si tu t'occupais à ramener les hommes de la mauvaise voie à la vérité, tous tes contemporains te haïraient : comment donc les pourrais-tu combattre? comment soutenir la dispute avec eux? Cela ne peut se faire parfaitement qu'à l'aide du temps et d'un roi sincèrement religieux et puissant. » C'est pourquoi, sous prétexte de n'être pas capable de prouver la vérité par des démonstrations convaincantes, je fis à Dieu la sainte promesse de rester dans la retraite. Cependant Dieu avait résolu de pousser le sultan qui régnait alors, non pas par une impulsion du dehors, mais par un mouvement intérieur, à me faire un appel. Celui-ci m'enjoignit par un ordre exprès de me rendre à Nîsâboûr pour réveiller les esprits de cette indifférence sur les matières religieuses. Cette injonction hâta ma résolution définitive : aussi, si j'avais persisté à ne pas suivre cet appel, mon dessein de rester dans la solitude aurait été arrêté maintenant d'une manière irrévocable. Mais mon cœur me suggéra que le motif de mon vœu était à présent annulé; car, me dis-je, il ne convient pas que la paresse, le repos, le soin de vivre éloigné et à l'abri des tracasseries humaines soient le motif qui t'engage à rester dans la retraite. Aussi n'est-ce pas la difficulté de sauver les hommes qui t'a porté à faire ce vœu : et Dieu a dit : « Est-ce que les hommes s'imaginent qu'on les laissera tranquilles, parce qu'ils auront dit *nous croyons*, et qu'on ne les mettra pas à l'épreuve? Certes, nous avons

mis à l'épreuve ceux qui les ont précédés! » Il a dit encore à son prophète, la plus parfaite de toutes ses créatures : « Des prophètes avant toi ont été accusés de « mensonge. Ils ont souffert patiemment les reproches « et les tourments, jusqu'à ce qu'enfin notre secours leur « est arrivé; en effet, il ne peut y avoir d'altération dans « les paroles divines : il t'a été communiqué des avertis- « sements des vrais prophètes. » Dieu a dit encore : « (Je « le jure) par le Coran, plein de sagesse, tu es un apô- « tre.... » Lisez la Soûrate jusqu'aux mots : « Exhorte « seulement ceux qui font les prières (1). »

Alors je consultai là-dessus un grand nombre d'hommes d'un cœur pieux et éclairés par l'intuition, et tous décidèrent d'un avis unanime qu'il me fallait quitter la retraite et abandonner la vie solitaire. De plus, les visions répétées d'un grand nombre de gens de bien attestaient que cette démarche était de bon augure; on pensait que c'était un moyen d'instruction que le Dieu très-haut avait ménagé pour le siècle qui allait commencer; car Dieu a promis de revivifier sa religion à chaque commencement de siècle. Ce fut par ces manifestations que mon espérance se fortifia et que l'opinion en faveur de ce projet prévalut. Dieu seconda mon voyage à Nîsâboûr, entrepris dans le dessein d'exécuter cette tâche difficile au mois de D'oû'lkâdah, de l'année 499 (juillet, 1106 de J. C.). Mon départ de Bagdâ'd avait eu lieu dans le mois D'oû'lkâdah de l'an 488, de sorte que j'avais vécu onze années dans la retraite. Dieu m'avait prédestiné à ce voyage. Je subissais un de ses décrets merveilleux dont l'idée n'aurait pu me venir à l'esprit

(1) Ce dernier passage se rapporte aux dix premiers versets de la 36e. Soûrate du Coran.

pendant toute ma retraite : de même que mon départ de Bagdâ'd et l'abandon de la position que j'y occupais alors ne sont point des choses dont j'aurais pu imaginer la possibilité. Mais Dieu dispose à son gré les cœurs et les situations, et le cœur du croyant est entre deux doigts du miséricordieux. Cependant j'étais convaincu que, tout en retournant à l'enseignement des sciences, je ne retournais pas : car *retourner* c'est rentrer dans un état passé. Or, précédemment j'avais enseigné la science par laquelle on acquiert de la célébrité; j'y avais excité les hommes par ma parole et mon savoir : tels avaient été ma tâche et mon but; maintenant je voulais les encourager à une science par laquelle on perd le renom, par laquelle on déchoit de la célébrité : tels étaient alors mon but, ma tâche, mon souhait, et Dieu me les connaissait ainsi. Voulant corriger et moi-même et les autres, je ne savais pas si je parviendrais à mon dessein, ou si je serais arrêté loin de mon but; mais j'avais la ferme foi et la conviction qu'il n'y a de force et de puissance qu'en Dieu; que ce n'était pas moi qui m'étais déterminé, mais que Dieu m'avait déterminé; que ce n'était pas moi qui agissais, mais que c'était lui qui me faisait agir. Je le priai de me corriger d'abord, ensuite de corriger les autres par moi; de me conduire d'abord dans le chemin droit et d'y ramener ensuite les autres par mon intervention; je le priai de manifester d'abord à mes yeux la vérité comme telle, de m'accorder la grâce de la suivre, de me montrer le faux comme faux, et de me donner la faculté de l'éviter.

Reprenant maintenant ce que nous avons dit des causes de l'affaiblissement de la foi, nous allons exposer

comment les hommes peuvent être bien dirigés et préservés des dangers imminents.

Quant à ceux qui prétendent avoir trouvé la vérité dans ce qu'ils ont appris des Tâlîmî's, nous avons déjà exposé le remède dans la *Balance juste;* c'est pourquoi nous ne nous appesantirons pas davantage sur cette question. Quant aux opinions imaginaires des Ibâh'et's, nous en avons divisé les assertions confuses en sept classes que nous avons commentées dans la *Chimie de la béatitude*. Pour ceux dont la foi a été gâtée par la philosophie au point qu'ils ne croient plus au dogme du prophétisme, nous avons éclairci la véritable signification et la réalité incontestable du prophétisme par un argument tiré des propriétés des médicaments, des étoiles et d'autres choses. C'est pour cela que nous avons composé d'abord le chapitre sur le prophétisme. Nous avons pris pour argument les propriétés de la médecine et de l'astronomie, parce qu'elles sont du domaine de leur savoir. Nous allons maintenant proposer à tout homme qui connaît une branche des sciences, comme l'astronomie, la médecine, la physique, la magie, l'art de faire des talismans, un fait tiré de la science qu'il cultive, analogue à la démonstration du prophétisme.

Quiconque professe de bouche la doctrine du prophétisme et traite les dogmes religieux comme on traite ceux de la philosophie, est réellement infidèle en fait de prophétisme. Il croit seulement parce qu'il y voit une science spéciale, obligatoire pour l'initié. Un tel homme ne comprend rien au prophétisme. Au contraire, c'est une chose essentielle à la foi du prophétisme de proclamer qu'il y a au delà de la sphère de l'entendement une au-

tre sphère dans laquelle un œil est ouvert à l'homme pour percevoir des objets spéciaux qu'il n'est pas plus possible à l'intelligence d'atteindre qu'à l'ouïe de percevoir les objets visibles et à tous les sens réunis de saisir les objets intellectuels. Si l'on n'admet pas cela, nous en prouverons la possibilité et même la réalité. Si, au contraire, on l'accorde, alors il a déjà été reconnu qu'il y a ici des choses, nommées *qualités spéciales*, que l'œil de la raison ne saurait pénétrer, et que l'intelligence n'hésite pas à nier et à déclarer absurdes. Si, par ex., la sixième partie d'une drachme d'opium empoisonne à mort, parce qu'elle glace le sang dans les artères, sa froideur doit être excessive. Aussi les physiciens croient-ils que l'opium est un corps des plus froids, et que l'eau et la terre seulement, qui sont les deux éléments froids, ont une froideur plus intense. Or, il est notoire que plusieurs livres d'eau et de terre ne produisent pas dans le corps un si haut degré de froid. Cependant, si l'on disait cela à un physicien qui ne l'aurait pas encore éprouvé par l'expérience, il répondrait : « C'est absurde, et la preuve de cette absurdité, c'est qu'il y a dans l'opium des parties de feu et des parties d'air : or, l'air et le feu n'ajoutent certainement pas à sa froideur. Donc, s'il est constaté que l'eau et la terre pures ne produisent pas ce degré de froideur, il est clair qu'un effet encore plus grand ne peut pas être produit, quand les deux éléments chauds y sont alliés. » Ce raisonnement a, comme argument, toute sa validité, et la plupart des argumentations des philosophes dans la physique et dans la métaphysique sont formulées de la sorte. Ils expliquent les choses à mesure qu'ils les trouvent et qu'ils les comprennent; ils déclarent absurde tout ce qui ne leur est pas habituel. Si les véri-

tables visions dans le sommeil n'étaient pas des choses ordinaires, et si quelqu'un prétendait reconnaître les choses secrètes, malgré les sens, ces hommes adroits le réfuteraient par un raisonnement semblable. Si l'on disait à quelqu'un : « Est-il possible qu'il existe dans le monde une chose qui, de la grosseur d'un grain, apportée dans un pays, puisse consumer et tout ce pays et puis elle-même, de sorte que rien ne reste ni du pays et de ce qui s'y trouve, ni de cette chose même? » on répondrait : « C'est une absurdité, un conte en l'air. » Une telle chose cependant c'est le feu, et si quelqu'un l'entendait dire sans avoir jamais vu de feu, il s'obstinerait à le nier. Le refus de croire aux merveilles de l'autre monde est ordinairement du même genre. C'est pourquoi nous disons au physicien : Forcé, comme tu es, à avouer touchant l'opium que sa qualité froide ne peut être comprise par un raisonnement sur la nature, pourquoi n'admettrais-tu pas qu'il y a dans les préceptes religieux quelques qualités spéciales propres à guérir et à purifier les cœurs, qualités qui, incompréhensibles à notre raison, ne sont perceptibles qu'à l'œil prophétique? Que dis-je? eux-mêmes, d'après ce qu'ils rapportent dans leurs livres, reconnaissent l'existence de choses plus étranges encore! Telle est, par ex., entre autres choses singulières, employées pour procurer à une femme enceinte un accouchement facile, cette figure tracée sur deux bandes arrosées d'eau (1) :

(1) Voyez sur l'usage de ce talisman les observations de *M. Reinaud*, dans son excellent ouvrage sur les *monuments arabes, persans et turcs*, vol. II, p. 252.

2	9	4
7	5	3
6	1	8

duo	no-vem	qua-tuor
sep-tem	quin-que	tres
sex	unum	octo

La femme enceinte les regarde de l'œil, ou les place sous ses pieds, et alors l'enfant se présente sur-le-champ, prêt à naître. Convenant de la possibilité de ce fait, ils le mettent au nombre des particularités merveilleuses. C'est une figure de neuf cases dans lesquelles les chiffres sont tracés séparément, de telle sorte que la somme de chaque rangée fasse quinze, soit qu'on les lise horizontalement ou verticalement ou en travers. Certes! je voudrais bien savoir pourquoi un homme qui admet une telle chose comme vraie, ne veut pas ouvrir les yeux pour reconnaître aussi que la prière du matin équivaut à deux inclinations, que celle de l'après-midi en vaut quatre, que celle du soir en vaut trois, et cela, parce qu'elles ont des qualités spéciales, incompréhensibles aux recherches philosophiques, des qualités qui dépendent de la diversité de ces heures et qui sont seulement découvertes par la lumière prophétique. Voyez d'ailleurs comme c'est singulier! Aussitôt qu'il s'agit d'astrologie, ces hommes admettent les diverses influences de ces heures. Car si nous disons : « Le pronostic et l'horoscope ne sont-ils pas différents, lorsque le soleil se trouve au milieu du ciel, ou à l'orient, ou à l'occident? » ils l'approuvent avec une telle confiance que c'est d'après cela qu'ils se rendent compte du succès de

l'accouchement, du plus ou moins de longueur de la vie. Et il n'y a pourtant pas de différence entre le temps où le soleil commence à décliner sous l'horizon et celui où il se trouvait au milieu du ciel, ni entre le coucher du soleil et le temps où le soleil est dans les régions occidentales. Un tel homme a-t-il donc un autre motif pour fonder sa conviction que l'explication d'un astrologue dont il a cent fois éprouvé les mensonges et à qui cependant il ne cesse point de donner sa confiance? Car si l'astrologue lui dit « : Si tu mets un habit neuf à l'heure où le soleil se trouvant au milieu du ciel, est le *nadir* de telle et telle étoile, tu seras tué dans cette heure, » il ne mettra pas l'habit à cette heure, et souvent il aimera mieux souffrir le froid le plus violent, quoique déjà bien des fois il ait éprouvé la fausseté des prédictions de l'astrologue. Certes! je voudrais bien savoir comment les gens dont la raison se plaît à applaudir à de telles singularités, que d'ailleurs ils sont forcés de considérer comme des spécialités dont la connaissance provient d'une manifestation miraculeuse de quelque prophète; comment, dis-je, ces gens se refusent à croire des choses semblables qu'ils entendent dire à un prophète véridique, lequel opère des miracles et en qui ils n'ont jamais remarqué un mensonge. Je voudrais savoir pourquoi ils ne veulent pas admettre qu'il soit possible que ces mêmes particularités se trouvent dans la manière de faire les inclinations, dans la cérémonie de jeter les cailloux (1), dans le nombre des formalités essentielles à un pèlerinage et dans les autres rites, et pourquoi l'on veut absolument faire une dis-

(1) Cérémonie que les pèlerins accomplissent dans la vallée de Minâ près de la Mecque.

tinction entre ces qualités spéciales et celles des médicaments et des étoiles. Si l'on répond : J'ai connu par l'expérience plusieurs choses de l'astronomie et de la médecine, et, après avoir trouvé que quelques-unes en sont vraies, la conviction s'en est formée d'elle-même dans mon esprit et sans que je fisse aucun effort pour la repousser ou l'attirer. Mais je n'ai rien éprouvé du prophétisme ; à quoi donc pourrais-je reconnaître sa réalité et sa véritable valeur, quand même j'en aurais admis la possibilité? Voici ma réponse : Tu restreins ta conviction à ce que tu as éprouvé ; cependant tu as entendu rapporter des traditions par des personnes que tu estimes ; écoute donc les paroles des patriarches qui ont vu et éprouvé la vérité de tout ce que la religion enseigne, ou suis leurs traces; alors tu percevras par une intuition immédiate quelques-unes de ces choses. J'ajouterai ceci : Si de cette manière tu n'éprouves rien non plus, alors laisse ta raison opiniâtrément maintenir la nécessité de la démonstration et de la déduction. Supposons un moment un homme parvenu à l'âge de raison et de bon sens, mais sans expérience, qui tombe malade. Son père compatissant, habile dans l'art de guérir et dont il a, depuis l'âge de raison, entendu vanter la renommée comme médecin, s'empresse de lui présenter un médicament en lui disant : « Ceci te fera du bien contre ton indisposition et te guérira de ta maladie ; » son bon sens n'exigera-t-il pas qu'il prenne ce remède, quelque amer qu'il soit? Ou bien le refusera-t-il sous ce prétexte : « N'ayant pas essayé ce médicament, je n'en connais pas la force efficace pour recouvrer la santé? » Je ne doute pas que, pour une telle action, tu ne le crusses imbé-

cile. Or, les hommes de bon sens te jugeront pareillement insensé à cause de ton obstination.

Si tu me demandes : « A quoi pourrais-je reconnaître la sollicitude du prophète pour les hommes et ses connaissances de cette médecine? » je réplique : A quoi reconnais-tu la sollicitude de ton père? car cela n'est pas une chose sensible. Or, tu en as acquis une conviction irréfragable et incontestable en combinant les différentes circonstances où il s'est trouvé, en voyant ce qu'il a fait en telle ou telle occasion. Eh bien, quiconque considère les mots du prophète et tout ce que les traditions nous rapportent de son ardente sollicitude à conduire les hommes dans la voie droite, de la bonté avec laquelle il conversait avec eux, des expressions de douceur et de bienveillance qu'il employait pour ennoblir les sentiments moraux et pacifier les différends, et enfin de ses efforts pour tout ce qui pouvait augmenter leur bien spirituel et temporel : quiconque considère tout cela, obtiendra la conviction irrésistible que la sollicitude du prophète à l'égard de son peuple a été plus grande que celle d'un père à l'égard de son fils. Puis, quand il regarde les faits miraculeux qui se sont manifestés en sa personne, les révélations merveilleuses qui par sa bouche ont été promulguées dans le Coran et dans les traditions, ses prédictions sur les temps les plus reculés, et l'accomplissement des choses comme il les avait prédites : alors il saura d'une certitude irrécusable que le prophète a atteint cette sphère qui est au-dessus de celle de l'entendement, et que cet œil lui a été ouvert pour lequel les choses cachées, les qualités spéciales et les objets insaisissables à la raison sont dévoilées.

Voilà la manière d'acquérir une conviction irréfragable sur la véracité du prophète. Lis attentivement le Coran, étudie les traditions, et tu le reconnaîtras toi-même.

Cet exposé suffira pour diriger l'attention des philosophes sur la question que nous venons de mentionner, et qui est le besoin le plus pressant de notre époque.

Pour la quatrième cause du mal, c'est-à-dire l'affaiblissement de la foi, produit par la mauvaise vie des savants, il y a trois moyens d'y remédier.

Le premier est qu'on réponde : Le savant avide d'user des objets défendus se trouve tout à fait dans le même cas que toi qui, tout en sachant que l'usage du vin, de la chair des animaux étranglés, de celle du porc, du sang, et bien plus encore la calomnie, la dénonciation, le mensonge sont des choses illicites, t'y livres pourtant, non pas faute de croire que ce sont des péchés, mais parce que ta concupiscence l'emporte. De même sa concupiscence qui est de pareille nature que la tienne, a prévalu chez lui. Mais il se distingue de toi en ce que, outre ces objets, il en connaît bien d'autres encore, et que tu es loin de l'égaler dans la connaissance de tant d'objets illicites qui existent en dehors des prohibitions formelles. Combien n'y a-t-il pas d'hommes, croyant à la médecine, qui ne s'abstiennent pas des fruits et de l'eau froide, quoique le médecin les leur ait défendus? Mais cela ne prouve pas que l'usage en soit sans danger ou que la croyance à la médecine ne soit pas sincère. — Voilà ce qui était à dire sur les fautes des savants.

Le second moyen consiste à dire à un homme aveu-

gle qu'il doit se rappeler aussi que le savant emporte sa science avec lui dans l'autre vie. Il croit que sa science le sauvera, qu'elle intercédera pour lui, de sorte que, eu égard à l'éminence de sa science, on usera d'indulgence envers lui pour ses actions. Car s'il est juste que sa science puisse être une preuve contre lui, il est juste aussi qu'elle puisse lui procurer un plus haut degré de bonheur. Et cela est bien possible; car il se voue à la science toutes les fois qu'il néglige les actions. Mais toi, ô aveugle! si, tout dénué de science que tu es, tu négliges les actions, imitant en ceci le savant, tu périras sans avoir d'intercesseur.

Le troisième moyen consiste dans cette vérité : Que le vrai savant ne se souille jamais d'un péché que par méprise : il n'a point l'intention de faire le mal. Car la véritable science est celle qui fait connaître que le péché est un poison mortel, et que l'autre monde vaut mieux que celui-ci. Or, quiconque sait cela, ne vendra pas le bien pour ce qu'il y a de plus vil. Cependant on ne parvient pas à cette science par la culture des différentes branches de connaissances dont la plupart des hommes s'occupent : c'est pourquoi la science ne leur suggère d'ordinaire que de l'audace à pécher contre Dieu. La véritable science, au contraire, inspire à l'homme de la retenue, du respect, de la crainte; et c'est ce qui distingue la science, de l'habitude du péché; sauf les erreurs inséparables de la faiblesse humaine. Mais ceci ne prouve aucunement la faiblesse de la foi. Le croyant se repent, quand il s'est laissé séduire; il est loin d'être entêté et opiniâtre dans le mal.

Voilà la censure que j'ai cru devoir faire de la philosophie et de la *doctrine*; j'en ai exposé les défauts; j'ai

de plus indiqué les inconvénients inévitables pour ceux qui cherchent à les combattre en dehors de leur méthode.

Nous prions Dieu qu'il veuille bien nous placer parmi ceux qu'il a élus et appelés, qu'il a conduits au vrai et dirigés, qu'il a animés de son souvenir, afin qu'ils ne l'oublient pas, qu'il a préservés du mal de l'âme, afin que rien n'y reste excepté lui, qu'il a occupés tout entiers, afin qu'ils ne servent que lui seul.

ESSAI

SUR LES DIFFÉRENTES SECTES PHILOSOPHIQUES

CHEZ LES ARABES.

Si loin que nous remontions dans l'histoire du genre humain, toujours nous trouvons l'homme occupé à rechercher la cause primitive du monde, à deviner les lois qui régissent l'univers et s'évertuant surtout à sonder sa propre destinée. Tout peuple, comme tout individu, pourvu qu'il ne soit pas plongé dans un complet abrutissement, s'est attaché à résoudre ces grandes questions avec une persévérance qui, à elle seule, prouve suffisamment que c'est là le plus intéressant problème pour l'humanité tout entière. Le degré de la supériorité de développement d'une nation sur une autre se réduit seulement au point de vue sous lequel ces questions ont été envisagées, à la manière dont on s'y est pris pour satisfaire cet irrésistible désir qui excite sans cesse l'âme à soulever le voile qui entoure son existence. Absorbés dans un saint pressentiment, ou inspirés par une intention immédiate, quelques esprits d'élite de l'antiquité proclamèrent l'idée d'un Dieu infini et éternel, les idées de vertu, de bien, celle de l'immortalité de l'âme, et, hiérophantes sacrés, ils exigèrent une foi sans réserve en leurs révélations, ou bien ils enveloppèrent de symboles leurs pensées sublimes. D'autres, moins complaisants pour les prétentions mystiques, voulurent voir ces idées

au jour de la raison, et, passant du connu à l'inconnu, ils tâchèrent de s'élever jusqu'aux hauteurs célestes de l'Être éternel. Mais quelle que soit la marche qui ait été suivie, on a essayé toujours et partout d'arriver dans les régions de la vérité pure.

Jusqu'à Mohammed, les Arabes vécurent, à cet égard, dans une ignorance vraiment extraordinaire. Sans doute il y avait aussi parmi eux quelques tribus qui, adonnées à une sorte de sabéisme, croyaient à la métempsycose, et partant à l'immortalité de l'âme, à l'existence d'un Être suprême, etc.; mais ces dogmes mêmes offrent un tel contraste avec le reste de leurs superstitions et avec l'idolâtrie grossière de la plupart des autres tribus, qu'il est facile de voir que ces doctrines étaient ou des souvenirs altérés d'un temps reculé, ou des emprunts faits à des peuples voisins. Aussi les opinions religieuses des anciens Arabes ne semblent-elles point avoir exercé une remarquable influence sur leur vie sociale, comme chez les autres peuples où la religion a toujours été le foyer de l'intelligence et le lien de l'esprit national. Tandis que chez toutes les autres nations les premiers accents de la poésie naissante sont consacrés à la religion, à l'adoration de cet être inconnu qui remplit l'âme du poëte et la fait épancher, on ne trouve rien de pareil parmi les Arabes, quoiqu'ils cultivassent la poésie avec une prédilection marquée. Les *M'oallakât's*, qui sont pour eux les chefs-d'œuvre du génie national, ne respirent que la vengeance et la guerre, l'hospitalité et la munificence. C'est le chameau ou le cheval, l'épée et le désert qui sont les thèmes favoris, les uniques thèmes de ces poésies : nulle part une idée religieuse. Et s'ils eussent composé des chants, des écrits sacrés, ou patriotiques et religieux

à la fois, comme les grands poëmes épiques des Indiens et des Grecs, ils les auraient sans doute déposés, avec les M'oallakât's, dans la kaâbah, leur seul monument national. Or le silence abolu des écrivains n'autorise point cette présomption. La kaâbah elle-même, réunion centrale de toutes les idoles adorées par la nation, aurait dû mettre en mouvement des sentiments plus nobles, des idées plus élevées; mais la mythologie des dieux qu'elle renfermait ne formait pas un ensemble reconnu par toutes les tribus; et supposé même qu'il y ait eu une mythologie générale et commune, il est toutefois certain que loin d'engendrer les arts et les sciences, elle n'a pas même donné une trempe nationale au caractère des Arabes.

Ainsi les Arabes manquaient de toute doctrine qui eût pu sérieusement diriger les esprits vers les hauts problèmes de notre existence, lorsqu'ils reçurent le Coran et avec lui la doctrine d'un seul être suprême, spirituel, infini, et le dogme de l'immortalité de l'âme. La conscience humaine s'éveilla, et plus on se mit à réfléchir sur ces vérités éternelles, plus on embrassa avec ardeur une religion à la fois si nationale et si sublime en comparaison de l'idolâtrie grossière pratiquée jusque-là. Le rôle de Mohammed était plus facile que celui d'aucun autre réformateur ou fondateur de religion. Il n'avait point à combattre chez son peuple des doctrines vigoureuses et tenaces; les préjugés des Arabes ne portaient que sur quelques rites bizarres, et Mohammed, tout en supprimant des habitudes barbares en usage depuis un temps immémorial, eut le bon sens de laisser subsister, d'accueillir même dans sa nouvelle loi, les coutumes dont l'abrogation aurait pu lui porter préjudice.

Un des plus éclatants témoignages de la nature divine de notre âme, c'est que, toutes les fois qu'une haute vérité se révèle à notre intelligence, nous éprouvons un bonheur infini, que nous sentons, pour ainsi dire, notre parenté avec la vérité éternelle. Mais cet enthousiasme si pur exalte l'ignorant jusqu'à la folie, et le conduit presque toujours au fanatisme : tel fut l'effet qu'il produisit sur les Arabes. L'épée et le Coran à la main, ils se ruèrent à travers les peuples, persécutant leurs antiques croyances et les contraignant à embrasser la loi du prophète. Toutefois le fanatisme aussi a ses bornes; les batailles cessèrent enfin; une nouvelle période va commencer. Bientôt à l'ombre de la paix, le luxe et les richesses, les arts et les sciences brillèrent du plus vif éclat aux yeux des vainqueurs étonnés. Tout était nouveau pour eux, ils avaient tout à apprendre. Leur volonté ne faillit point. Ils se jetèrent avec ardeur dans l'étude des sciences. Les haines religieuses parurent éteintes. Des Syriens chrétiens furent nommés professeurs à l'université de Bagdad; des savants envoyés à la recherche des livres scientifiques; des comités formés pour traduire tous les écrits utiles, et de larges récompenses proposées pour des travaux de ce genre. Euclide, Galien et Aristote furent accueillis avec transport par les Arabes : le dernier surtout excita leur enthousiasme.

Le but que je me suis proposé ne me permet pas de faire une digression sur les traductions en arabe de livres grecs, et notamment des écrits d'Aristote. Toutefois je crois devoir faire remarquer que, sans connaître le moins du monde ces traductions, on les a décriées de la manière la plus injuste. Je ne nierai pas qu'il n'y eût dans ce travail des Arabes maint essai informe; mais les

bonnes traductions ne manquaient pas non plus. La bibliothèque du roi à Paris possède des traductions manuscrites d'Aristote comparables en fidélité et en correction aux meilleures traductions latines, et tellement distinguées par la critique circonspecte qu'on y remarque, qu'elles vont presque de pair avec les travaux modernes.

Ce n'est pas, j'imagine, un heureux hasard ni un préjugé favorable à Aristote qui attira de préférence les Arabes vers sa philosophie. Aristote, le génie le plus universel de l'antiquité, avait embrassé et fécondé toutes les branches de la science; ses livres formaient l'encyclopédie la plus vaste, la plus systématique, la plus parfaite du savoir humain. Qu'y avait-il donc de plus naturel pour un peuple qui ne savait encore rien, que de s'attacher à un maître qui répondait à toutes les questions, à la suite duquel on pouvait traverser le monde moral et le monde physique, qui enfin, éclaircissant toutes choses par les mêmes principes et en vertu de la déduction la plus rigoureuse, était l'auteur d'une véritable science générale, *le philosophe* par excellence? D'ailleurs il n'existait aucun auteur ancien qu'ils pussent aborder aussi facilement, grâce aux travaux étendus et aux nombreux commentaires des Alexandrins. Les Arabes ne se mirent pas à étudier les doctrines du Stagirite telles qu'il les avait conçues lui-même; leurs précepteurs, les Syriens, continuèrent, suivant la méthode de leur pays, à confondre les académiciens et les péripatéticiens; méthode qui, dès l'établissement du christianisme, prévalut naturellement pour quiconque voulait concilier les vérités révélées avec les résultats des recherches philosophiques. Les sectateurs de Mohammed ne virent donc d'abord Aristote qu'à travers le prisme de l'école néo-

platonicienne. Tous leurs travaux philosophiques en ont reçu une empreinte plus ou moins forte. Cependant, il faut le dire, cette empreinte s'efface sensiblement chez les philosophes proprement dits, à mesure qu'initiés de plus en plus à la philosophie, ils mettent de côté leurs guides et commencent à comprendre Aristote par Aristote lui-même. C'est ainsi, par exemple, que nous trouvons plus d'éléments néoplatoniciens dans Alfârâbi que dans Ibn-Sînâ, qui n'est séparé du premier que par un intervalle d'environ trente ans.

Aristote, avec les commentaires de Porphyre, de Thémiste, d'Ammonius, de David, etc., fut donc le philosophe dont les opinions appelèrent et dirigèrent les recherches philosophiques des Arabes. Et en effet, Aristote offrait de quoi satisfaire la curiosité de ces hommes dont l'envie d'apprendre et de savoir ne recula devant aucune difficulté et ne s'effraya d'aucun labeur. Mais on se tromperait fort, si l'on croyait qu'Aristote a été l'unique philosophe grec que les Arabes eussent étudié. En mettant de côté l'histoire et la poésie grecques qui ne leur convenaient point et dont ils eurent des notions on ne peut plus bizarres et puériles, les Arabes ne négligèrent aucun livre grec sur quelque matière que ce fût. Quant aux philosophes, Platon et Pythagore furent, après Aristote, ceux à qui l'on s'attacha le plus. Mais si Aristote n'était guère connu que d'après les commentateurs, à plus forte raison Platon et Pythagore ne durent-ils l'être que par les néoplatoniciens et les néopythagoriciens. On trouve cités assez fréquemment dans les auteurs arabes plusieurs dialogues de Platon, notamment le *Cratyle* et le *Phœdon* (1); mais aucun

(1) On voit de longs extraits du Phœdon dans la *chronique des philo-*

de ces livres n'est mieux connu d'eux que son grand ouvrage *sur les lois*. Les doctrines *touchant les idées*, *l'origine de l'âme*, etc., deviennent tour à tour autant d'objets de polémique, et il y a même des livres entiers écrits pour exposer ou pour réfuter ces opinions platoniciennes. D'ailleurs la tendance des Alexandrins introduite dans l'étude d'Aristote nous fait déjà présumer que les Arabes ont dû s'occuper beaucoup de Platon, du moins du Platon de l'école syncrétiste.

Quant à Pythagore, sur lequel régnait déjà dans les beaux jours de la Grèce tant d'incertitude, il ne paraît au milieu des Arabes qu'enveloppé dans les mythes et les fables qu'avaient débités sur lui les soi-disant continuateurs de son système en Égypte. « Pythagore, dit un des « plus modérés auteurs arabes (1), était natif de Samos, « contemporain du roi juif Salomon et prophète comme « lui. Toute sa sagesse, il la puisa à la source du *pro-* « *phétisme* (2). Par ses sens il pouvait percevoir les mon- « des supérieurs, entendre l'harmonie des sphères. Ses « disciples allèrent convertir, l'un les Persans, l'autre les « Indiens, etc. » On trouve chez les Orientaux des données très-étendues sur la doctrine des nombres attribuée à Pythagore, doctrine qui jouissait d'une haute célébrité parmi les Arabes, et d'où naquit cette symbolique mystérieuse qui suivait par rapport au Coran la même méthode d'inter-

sophes (tawârich olh'ukhmâ) d'Alkhatibî Alzoûzenî, ouvrage dont Casiri a traduit les passages les plus importants. Un manuscrit de cet ouvrage s'est retrouvé à la bibliothèque royale de Paris, pendant que ces feuilles sont livrées à l'impression; je l'ai lu trop tard et j'ai le regret de n'en avoir point profité : du moins je le signale au lecteur.

(1) Shahrestânî s. v.

(2) Les Arabes parlent souvent de *philosophes prophètes*. Tels sont, selon eux, *Hermès*, *Solon*, *Pythagore*, *Socrate*, etc.

prétation qu'une partie de la kabbale juive. La cosmologie pythagoricienne, la doctrine de l'âme universelle, etc., sont assez prolixement exposées par les Arabes, et toujours, bien entendu, mêlées aux idées néoplatoniciennes. Ils possédaient plusieurs livres attribués à Pythagore. Hâjî Khalfah cite à diverses reprises *le testament de Pythagore expliqué par Proclus* (1), un autre livre sous le titre de *Philosophie de Pythagore;* et le traité précédent de Gazzâlî nous apprend que les Tâlîmî's aussi lisaient des écrits prétendus pythagoriciens.

Les Arabes, comme on le présume déjà, étaient beaucoup plus familiarisés avec les philosophes de l'école d'Alexandrie. Nous avons vu tout à l'heure que non-seulement les commentateurs d'Aristote étaient connus des musulmans, mais que ce furent eux précisément qui leur inspirèrent du goût pour la philosophie et qui les y initièrent. Cependant ils ne se bornaient point à ceux-ci. Les différents chefs du néoplatonisme leur étaient également familiers. Plotin et Proclus contribuaient même beaucoup à la tendance mystique qui se manifestait dans quelques écoles, et les doctrines néoplatoniciennes en général exerçaient sur plusieurs sectes philosophiques une influence aussi marquée que celle d'Aristote lui-même. Les anciennes écoles de la Grèce classique, outre celles que nous avons déjà mentionnées, n'étaient pas non plus tout à fait ignorées. Les fréquentes citations qu'on en trouve dans Aristote avaient suffi déjà pour diriger de ce côté l'attention des Arabes. Au reste, leurs connaissances sont très-faibles dans cette partie de l'histoire : ils n'ignorent, il est vrai, ni les noms propres ni les doctrines, mais ils en font un mé-

(1) Hâji Khalfah. nos 9639, 13[illegible]54, 1[illegible]60, etc.

lange confus : toutes leurs notions d'ailleurs leur viennent des sources alexandrines, où même ils n'ont pas toujours puisé avec discernement. Sans entrer dans l'exposé de tout ce que les Arabes ont connu des anciennes philosophies et des modifications qu'ils leur ont fait subir, nous nous bornerons à l'énumération des noms des philosophes grecs que les Arabes mentionnent le plus souvent.

L'histoire de la philosophie se divise, selon les Arabes, en deux parties bien distinctes. La première grande période renferme les *philosophes anciens* (qui naturellement sont tous Grecs), la seconde les *philosophes musulmans*. Les philosophes grecs se divisent en deux séries, ceux qui précèdent et ceux qui suivent Aristote. De même les philosophes musulmans forment deux séries distinctes, dont Ibn Sînâ est le point de division (1). Quelques auteurs, entre autres Gazzâlî, classent les anciens philosophes, d'après leurs doctrines, en fatalistes, naturalistes, théistes; cependant la première classification est la plus fréquente.

En parcourant la première série de cette division nous trouvons qu'il n'y a presque aucun philosophe grec de quelque importance dont les Arabes n'aient

(1) Les auteurs arabes nomment les philosophes qui précèdent Aristote *les premiers des anciens*, ceux qui suivent *les derniers des anciens*, et les philosophes arabes avant Ibn Sînâ *les premiers philosophes musulmans*, ceux qui lui sont postérieurs *les derniers philosophes musulmans*. Cette dénomination se retrouve dans tous les livres philosophiques, bien que l'on ne soit pas toujours d'accord sur le point de division à prendre entre *les anciens philosophes*. Quelquefois on regarde, non pas Aristote, mais l'établissement de l'école d'Alexandrie, comme terme de séparation; d'autres prennent Alexandre le Grand; d'autres, Socrate, etc.

eu une notion quelconque. Orphée même et Homère appartiennent, selon eux, à cette catégorie, en qualité d'hommes supérieurs qui « dans leurs poésies propageaient des idées non-seulement d'une haute sagesse, « mais d'une philosophie divine (1). » Les noms des *sept sages* se rencontrent assez souvent dans les écrits arabes. Shahrestânî donne un exposé étendu des doctrines de Thalès, d'Anaximène, d'Héraclite, etc.; il parle d'une manière très-prolixe d'Empédocle, et Hâjî Khalfah (2) cite même plusieurs livres qui circulaient parmi les Arabes sous le nom de ce dernier. La doctrine de Démocrite et d'Anaxagore a été l'objet de divers traités spéciaux; les Éléates se trouvent mentionnés çà et là, et il n'y a guère de livres philosophiques où Socrate, ses disciples Euclide, Antisthène, Diogène le Cynique, Aristippe, etc., ne donnent matière à de longues dissertations. Les Arabes possédaient aussi des notices détaillées sur l'école d'Épicure et sur les Stoïciens, bien qu'ils parlent moins fréquemment de ces derniers. Mais tout ce qu'ils rapportent sur les auteurs mentionnés jusqu'à présent est un mélange bizarre de faits véritables et de futilités. Les anachronismes y abondent quant aux hommes et quant aux choses; les légendes les plus ridicules tiennent souvent la place des documents historiques; des doctrines postérieures sont mises en rapport direct avec tel ou tel système; en un mot, on est fort

(1) Shahrestânî cite, entre autres sentences d'Homère, le célèbre vers de l'Iliade (B, 205.) :

Οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη· εἷς κοίρανος ἔστω.

(2) V. n° 9481, *métaphysique d'Empédocle*, et n° 9534, *sur la résurrection des âmes par Empédocle*.

éloigné d'y trouver la moindre trace de fidélité historique ou de saine critique.

Ils ont des connaissances plus exactes dans ce qu'ils appellent la seconde partie de l'histoire de la philosophie, c'est-à-dire dans ce qui concerne les continuateurs, les commentateurs d'Aristote et l'école d'Alexandrie; bien que là encore le fabuleux et l'absurde se soient souvent glissés. Ils exposent, par exemple, longuement la doctrine de Théophraste, celle d'Eudème et les connaissances prodigieuses d'Alexandre le Grand (1). Cependant dès lors commence un savoir très-positif. Les commentateurs d'Aristote sont, pour la plupart, très-bien connus des Arabes et peut-être même un peu trop étudiés. Sans citer tous les auteurs qui leur étaient familiers, je dirai seulement que c'est à Alexandre Aphrodisias, à Thémistius, à Ammonius et à Porphyre que s'attachaient principalement les Arabes. Après ceux-là viennent les véritables chefs de l'école néoplatonicienne. Plotin et Proclus jouissaient d'une haute faveur auprès des Arabes, surtout le premier qu'ils nomment d'ordinaire *Platon l'Égyptien*. Les doctrines d'Apollonius de Thyane, de Plutarque, le néopythagoricien, de Valentinien, de toute l'école théurgique et gnostique, furent très-répandues chez un bon nombre d'Arabes à qui elles inspiraient les goûts de magie, d'alchimie et de sciences secrètes en général. On pourrait même soutenir, sans crainte d'être démenti, qu'il n'y a pas beaucoup de livres grecs de cette époque sur des matières semblables, qui n'aient été traduits en

(1) Alexandre le Grand n'est pas seulement comme conquérant le héros d'une multitude de mythes et de fables : à cette gloire il joint, en Orient, à l'instar du roi Salomon, la renommée d'une sublime sagesse, d'un savoir surnaturel et d'une puissance divine.

arabe; et aujourd'hui encore il existe plusieurs de ces traductions dont les originaux grecs se sont perdus (1).

Cette nomenclature, qu'on pourrait grossir encore bien davantage, suffira pour prouver que les sources grecques ne faisaient pas défaut aux Arabes. Elle indique en même temps la direction que prirent de prime abord leurs travaux philosophiques. Si l'on y joint les notions qu'ils avaient de la philosophie que nous appelons *orientale* par excellence et qui se confondait déjà dans l'école d'Alexandrie avec les dogmes grecs, et si l'on y ajoute enfin les connaissances qu'ils avaient des systèmes philosophiques des Indiens (2), on aura à peu près tout le fond de leur science historique en matière de philosophie. Il nous faut donc maintenant rechercher quel usage ils en firent, quelles écoles s'établirent chez eux et quels résultats produisirent leurs propres travaux.

Jusqu'ici, toutes les fois qu'on a parlé de la philosophie arabe, on s'est borné exclusivement à quelques hommes d'une seule école qui se sont occupés des problèmes de la philosophie et qui se désignent eux-mêmes par le nom de *philosophes*. Cependant ce serait une grande erreur de croire que cette école ait été sans rivales, ou qu'elle ait absorbé les divers systèmes qui dans la recherche de la vérité se sont manifestés presque partout. Il était d'ailleurs dans la nature des choses qu'une philosophie étrangère subitement introduite au sein

(1) La bibliothèque du roi possède, p. e., en ms. un livre, du moins supposé, d'Apollonius de Thyane.

(2) Les doctrines indiennes ne sont pas si inconnues aux Arabes qu'on semble ordinairement le croire. Plusieurs auteurs, et notamment quelques chefs motazélites, en avaient des notions assez exactes. J'espère avoir une autre fois occasion de revenir sur cette question.

d'une nation qui professait avec la plus grande ardeur une religion révélée, rencontrât une forte résistance, subît des changements notables et engageât des luttes sérieuses. C'est ce qui ne tarda pas à arriver. Les esprits convaincus de la force de la raison, de la vérité de leurs arguments, suivirent la route frayée par leurs devanciers ; ne mêlant pas le Coran à leurs disputes, ils remplirent les devoirs prescrits par la loi, et furent ainsi du moins tolérés. D'autres, plus religieux, choqués des contradictions flagrantes des philosophes avec le saint livre, se trouvèrent dans la nécessité ou de combattre leurs objections une à une, ou d'établir la religion sur une assiette ferme et inattaquable, ou enfin, ce qui était plus facile, d'anathématiser tous les principes de la philosophie comme contraires à la foi. Ainsi donc il est déjà clair qu'il y avait, chez les Arabes, diversité dans les principes de la philosophie et dans la méthode d'en aborder les problèmes. Bientôt, en effet, on vit dans les écoles se déclarer les systèmes suivants : 1° on philosophait, abstraction faite de la religion; 2° on plaçait les exigences de la raison au-dessus de la foi, réglant celle-ci d'après celles-là; 3° on considérait les dogmes de la religion comme bases du raisonnement; 4° rejetant tout raisonnement, comme conduisant à l'erreur, on se laissait guider par une foi aveugle. Ces quatre écoles, connues sous le nom de *Philosophes*, *Môtazélites*, *Motakhallim's* et *Mystiques*, cherchent toutes, comme disent les Arabes, *la sagesse;* les hommes qui appartiennent à quelqu'une de ces divisions, sont donc indifféremment appelés *sages* (h'ukhmâ's), et c'est dans ce sens qu'on nomme la philosophie elle-même *sagesse* ou *science* (h'ikhmah).

Chacune de ces écoles se subdivise elle-même en plusieurs sections. Les philosophes se distinguent ou d'après les anciens maîtres qu'ils se sont choisis pour chefs, ou d'après le point de vue sous lequel ils les envisagent, ou d'après le but qu'ils se proposent d'atteindre, etc. Les Motazélites sont ou Bacriens ou Bagdâdiens, selon la divergence sur quelques doctrines purement philosophiques; les Motakhallim's diffèrent dans leurs vues, suivant la secte religieuse à laquelle ils appartiennent; les mystiques enfin sont ou Çoûfî's, ou partisans de quelques chefs isolés, comme Gazzâlî, Fadhl-Kenjî, etc., qui se rapprochent plus ou moins du çoûfisme. — Comme l'étude de la philosophie d'Aristote prévalut de beaucoup sur celle de tous les autres systèmes anciens, on applique d'ordinaire par excellence le nom grec *philosophe* à ceux qui s'étaient attahcés aux Péripatéticiens (tels que les Arabes les concevaient), et qui s'en considéraient, non tout à fait sans raison, comme les continuateurs. Tous les autres hommes s'occupant de recherches philosophiques sont alors par opposition nommés *Hukhmâ's* : tel est du moins le sens distinct de ces mots, toutes les fois qu'ils se trouvent joints ensemble, bien qu'isolé chacun d'eux prenne l'acception plus générale que nous avons indiquée plus haut.

Suivant l'ordre que Gazzâlî observe dans le traité qui précède, nous passerons en revue les différentes écoles philosophiques ou théologico-philosophiques, en insérant celles qu'il a omises. Comme, à défaut d'exposés spéciaux, nous avons été réduits, pour une assez grande partie de ces écoles, à quelques citations isolées, nous sommes bien loin de vouloir prétendre que notre aperçu soit complet, ou même qu'il présente une juste appréciation de

leurs travaux : nous avouons, au contraire, hautement que tout ce que nous dirons ne peut donner qu'une idée très-générale de ces travaux dont nous regrettons plus que personne la défectuosité. Une appréciation critique de la valeur des différentes doctrines, de leur origine, de leur marche et de leur développement au milieu de la philosophie générale, quelque facile qu'elle eût été en beaucoup d'occasions, n'est pas de notre ressort; c'est à l'histoire de la philosophie d'y aviser : nous ne faisons ici que fournir des matériaux. C'est pourquoi, nous abstenant de tout raisonnement individuel, nous avons produit non-seulement les points saillants des systèmes, mais aussi les choses d'une moindre importance. Ceci s'applique surtout à l'exposé des doctrines des Motakhallim's qui, étant encore entièrement inconnues, avaient besoin d'un développement aussi complet que le permettait le cadre resserré de notre travail.

Avant d'aborder les divers systèmes en particulier, nous croyons devoir encore résumer dans une esquisse rapide les points cardinaux et les signes distinctifs des écoles principales, en signalant occasionnellement l'influence qu'elles ont pu exercer sur la scolastique.

Quant *aux philosophes proprement dits*, c'est-à-dire aux partisans de la philosophie d'Aristote (1), leurs tendances et leurs travaux sont, quoique imparfaitement, du moins en général connus. Continuateurs fidèles d'Aristote, ils ne font que développer ses données, préciser selon le besoin les faits et en déduire les conséquences; mais ils ne cherchent point, comme on l'a dit, à plier leurs doctrines aux sentences du Coran. Nous le répétons,

(1) C'est toujours dans ce sens que j'emploierai désormais le mot *philosophes*, suivant l'usage arabe.

le Coran reste pour eux toujours à l'écart; ne se souciant jamais de la théologie, ils ne reculent devant aucune doctrine hétérodoxe que comporte l'étude d'Aristote. C'est précisément pourquoi les orthodoxes rigoureux les regardent comme hérétiques. Les points où nous les trouvons un peu influencés par le néoplatonisme sont surtout dans la psychologie, où la division des facultés de l'âme se rapproche de celle de Platon, dans la doctrine sur les intelligences et dans celle sur la formation du monde, moyennant les intelligences et les âmes des sphères. Les simplifications et les perfectionnements qu'ils ont apportés dans les différentes parties de la logique ont été déjà soigneusement énumérés par *Vattier*, traducteur de la logique d'Ibn-Sinâ (1). Les progrès faits dans la métaphysique sont de beaucoup plus importants. D'abord ils insistent avec force (et toutes les différentes écoles sont en ce point d'accord avec les philosophes) sur la nécessité et la validité des notions immédiates et primitives; ils reconnaissent comme étant telle la notion d'*être*, et ils en viennent ensuite par la précision des notions du possible, de l'impossible, du nécessaire et de l'absurde, à cette grande question sur la réalité des notions générales. En ce qui concerne ce problème, ils se rangent du côté des Nominalistes ou plutôt des Conceptualistes. La preuve de l'existence de Dieu résulte pour eux de la notion du nécessaire même. Cependant Dieu n'est pas créateur : comme Aristote, ils supposent la matière éternelle; mais la matière primitive est, selon eux, simple, sans qualités, et devient monde, grâce à l'intelligence première de laquelle émanent toutes les autres intelligences et les âmes formatrices, tout comme les Néoplatoniciens l'a-

(1) La logique d'Avicenne. Paris, 1658.

vaient avancé. Ils commencèrent déjà les recherches ayant pour objet la source, la valeur de nos connaissances, la manière dont elles se forment, et la psychologie en général reçut d'eux une foule de développements utiles, en sorte que dans plusieurs points ils semblent être les précurseurs de *Locke* et de l'école de *Wolf*. La forme qu'ils ont imprimée à la métaphysique lui a été conservée jusqu'à l'époque de la philosophie moderne, et la forme est, en semblable matière, de la plus haute importance. L'influence exercée par eux sur la scolastique est beaucoup plus grande qu'on ne le suppose ordinairement. Non-seulement les Scolastiques semblent en convenir eux-mêmes à cause de leurs nombreuses citations, mais il n'est pas difficile de prouver qu'ils sont redevables aux Arabes d'une foule d'idées qu'on leur a jusqu'à présent attribuées.

L'*école théurgique* qui s'inspirait exclusivement des écrits de Plotin, de Proclus et de leurs nombreux disciples, ou qui y mêlait les préceptes des Néopythagoriciens, jouissait d'une faveur non moins grande auprès des docteurs du moyen âge. Parmi les Arabes ce n'était pas une seule secte qui suivait cette voie : on trouve partout des traces de cette tendance. Les Naturalistes, les Talîmîtes, les Hernânîtes et une multitude de sectes purement religieuses accueillirent les uns cette partie, les autres une autre branche de ce tronc diversiforme où se confondaient la philosophie orientale et le panthéisme, le néopythagorisme et les théories d'émanation. — Le même penchant qui porta les Arabes à cultiver les sciences occultes, le même plaisir qu'ils avaient éprouvé à symboliser tout ce qu'ils ne comprenaient pas et à jeter ainsi un voile mystérieux sur celles des forces de la nature qui

leur échappaient, cette même ardeur s'empara des physiciens du moyen âge : Paracelse et Lulle ne faisaient que suivre les traces des Orientaux; les astrologues et les alchimistes puisaient toute leur prétendue science dans des écrits hébraïques traduits de l'arabe. Cependant cette influence des Arabes sur ces mystérieuses études de l'Occident, toute grande qu'elle ait été, ne saurait trouver place dans l'histoire de la philosophie qu'en tant qu'on voit des doctrines panthéistiques résider au fond de toutes ces tendances, dont il nous suffit d'avoir indiqué la source primitive.

L'école des Motakhallim's n'est pas, à mon avis, moins importante pour l'histoire de la philosophie que celle même des Philosophes proprement dits. Acceptant la révélation comme dernière vérité à laquelle il nous soit permis de parvenir, ils réfutent les assertions des Philosophes sur l'éternité de la matière, et, faisant voir les contradictions dans lesquelles on se jette par cette supposition, ils proclament le dogme religieux de la *création de rien*. Le monde se forme, selon eux, par composition mécanique de la matière créée, qui n'est pas divisible à l'infini comme le prétendent les sectateurs d'Aristote, mais en dernière analyse se réduit à des corpuscules élémentaires, indivisibles, molécules ou monades, si l'on veut se conformer à la dénomination de *Leibnitz*. Repoussant la doctrine de l'ancienne école sur les formes préexistantes, sur la réalité des *êtres en puissance*, ils se prononcent, quant aux notions générales, pour une sorte de conceptualisme. La polémique qu'ils avaient sans cesse à soutenir contre les Philosophes exerçait beaucoup leur dialectique, dans laquelle ils se distinguent entre toutes les autres écoles. — Il ne semble pas que les Scholastiques aient beaucoup

connu les Motakhallim's, du moins, ils ne les mentionnent jamais, que je sache, et, s'ils les avaient étudiés, ils en auraient sans doute tiré un plus grand profit. Plusieurs importantes questions, comme celle de la réalité ou de la non-réalité des notions générales, avaient été traitées par les Motakhallim's de toutes les manières possibles, longtemps avant que les Scholastiques les abordassent. Si l'on considère que les Scholastiques sont assez familiers avec beaucoup de Philosophes arabes d'un mérite médiocre, on est étonné qu'ils n'aient aucunement goûté cette école. Cependant la faute n'en est ni à eux, ni aux Motakhallim's. Toutes les connaissances des travaux scientifiques arabes venaient aux docteurs du moyen âge par des traductions latines de livres hébraïques dont les originaux étaient arabes. Les Juifs d'Espagne, qui avaient formé leur philosophie, leur théologie et leurs études grammaticales d'après des modèles arabes, étaient les seuls intermédiaires entre les musulmans et les chrétiens. Or, les Motakhallim's qui ne philosophaient que pour mettre en harmonie les dogmes du Coran et les exigences de la science, c'est-à-dire qui étaient simplement des théologiens orthodoxes, ne pouvaient naturellement être les précepteurs des Juifs. Ceux-ci allaient donc chercher la science chez les Philosophes, et, faisant cause commune avec eux, ils croyaient volontiers à toutes les absurdités que les Philosophes, irrités contre leurs antagonistes orthodoxes, imputaient à ces derniers. De là vient, ce me semble, qu'un homme tel que Moïse Maimonide, plein de confiance dans le mérite de son maître Aboû Roshd et des autres Philosophes, a une opinion très-fausse sur les Motakhallim's.

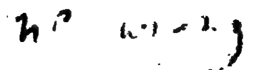
Les *Motazélites*, indignés du joug que le fatalisme

inexorable du Coran faisait peser sur les croyants, se constituaient les défenseurs des droits de la raison, et, tout en reconnaissant la divinité du code religieux, ils le proclamaient *produit* dans le temps, comme toute autre œuvre. L'homme est, suivant eux, libre dans ses actions; il en a par conséquent le mérite et la responsabilité. — La raison a le droit de scruter les questions religieuses et de décider sur elles. — Dieu est un être absolument simple : il est donc injuste de supposer des attributs accessoires à son être. — Quant aux notions générales, les Motazélites sont divisés : les uns partagent l'opinion des nominalistes, les autres, au contraire, sont réalistes déclarés. — Les doctrines de cette secte remarquable ne sont pas venues à la connaissance des Scholastiques, par la même raison que nous avons signalée à propos des Motakhallim's.

Les *sectes mystiques* ne pourraient être l'objet des discussions philosophiques, si le mysticisme conséquemment poursuivi n'aboutissait presque toujours au panthéisme. C'est précisément le cas des Çoûfi's; mais comme ceux-ci ne développaient pas leurs opinions et leurs vues d'une manière scientifique, nous n'avons pas à nous en occuper ici.

De tous les essais faits hors des écoles ordinaires pour accommoder la philosophie à la religion, celui de Gazzâlî est le plus important. Les autres, comme celui de Fadhl Khenjî, auteur du célèbre roman *Hay ibn Yakzân* que Tofaîl a traduit du persan en arabe (1); celui de la grande encyclopédie *Cadeau des amis sincères* dont Gazzâlî a tant parlé, sont aussi très-remarquables, l'un par les vues contemplatives néoplatoniciennes, l'autre

(1) Hâjî Khal. N°ˢ 1764 et 5356.



par le scepticisme qui tend à se répandre sur les matières religieuses; mais quoique ces auteurs popularisent les idées philosophiques sous la forme amusante de contes et de récits, il s'en faut de beaucoup qu'ils aient eu autant de succès que Gazzâlî, écrivain d'une haute renommée parmi les musulmans de toutes les sectes.

Je n'ai plus qu'à apprécier en peu de mots le style et la méthode des auteurs arabes. La méthode, en effet, contribue beaucoup à donner de la force à une philosophie, et c'est souvent la méthode seule qui peut maintenir un système dont les principes vieillis sont depuis longtemps sans vigueur : la scholastique en est un exemple frappant. La méthode que les Arabes suivaient leur avait été tracée par Aristote, et l'étude continuelle des on Organon, pour lequel ils manifestèrent toujours une prédilection particulière, les porta à la rendre essentiellement systématique. La logique domine dans tout ce qu'ils écrivent : jamais ils n'avancent une thèse sans en apporter en même temps les preuves et sans faire voir d'avance le peu de valeur des objections possibles. En cela, ils ressemblent aux Scholastiques, qui cependant en roideur de formes, en sécheresse et en diffusion de style, enfin en tout ce qui nous choque aujourd'hui, comme empreint d'un pédantisme bizarre, sont encore loin d'égaler les Arabes. Ceci est surtout vrai des Motakhallim's, qui ne font aucun pas sans le marquer de polémique, qui ne procèdent que par syllogismes : la philosophie, ils la réduisent à une espèce d'algèbre où au lieu des lettres formulaires on trouve des mots; là nulle expression qui ne soit absolument nécessaire, tout y devient formule stéréotype, et une

traduction rigoureusement verbale, si elle était possible, serait à coup sûr illisible. On ne peut donc rien dire du style qui chez eux est nul.

Les Philosophes proprement dits n'emploient pas une diction aussi serrée; ils exposent leurs pensées plus longuement, ils n'abusent pas des syllogismes d'une manière aussi ridicule que les Motakhallim's; mais eux aussi, ils ne prennent aucun soin du langage : les répétitions de mots et de phrases entières abondent dans leurs écrits là même où, sans la moindre crainte d'être mal compris, ils auraient pu les éviter ou les changer; leurs ouvrages pèchent par l'emploi de périodes lâches et difficiles à saisir, par le manque de clarté, enfin par tous les défauts qui constituent un mauvais style. Gazzâlî écrit en général mieux qu'on ne le fait d'ordinaire; mais il faut qu'il ne se trouve pas en face d'un travail essentiellement systématique. Partout ailleurs il suit la voie commune. On a lieu de s'étonner que les Arabes, si fiers de leur langue et si grands amateurs de ce qu'ils appellent éloquence, aient eu si peu de soin du style dans leurs ouvrages scientifiques; car leur langue n'y mettait pas d'obstacles; elle se plie à la philosophie aussi heureusement qu'aucune autre; elle exprime les notions les plus abstraites d'une manière nette et facile; les termes techniques de la philosophie grecque sont toujours parfaitement rendus en arabe; les mots étrangers employés dans la philosophie ne sont que très-peu nombreux, et pour ceux-là encore il y a des expressions purement arabes; de plus, les Philosophes avaient commencé à doter heureusement leur langue de mots composés, formation si féconde pour les langues de la souche *arienne*, et qui, étrangère aux langues sémitiques, est

si importante pour la philosophie. Malgré tout cela, les écrivains arabes ne se soucient point de l'ensemble des mots; il leur suffit d'exprimer leurs pensées, n'importe de quelle manière : comme les Sémites en général, ils ne conçoivent pas que cette plastique du style, cette lucidité transparente qui distinguaient à un si haut degré les Grecs, leurs maîtres, puissent contribuer à rendre claire la philosophie, à la faire goûter et rechercher.

Nous allons maintenant passer en revue les différentes écoles en particulier, en commençant, à l'exemple de Gazzâlî, par les Sophistes et les sectes sceptiques. Nous traiterons ensuite des sectes purement philosophiques, et nous passerons enfin aux Motakhallim's que Gazzâlî a placés, je ne sais trop pourquoi, avant les Philosophes. Cet ordre me semble du moins plus naturel. Les autres sectes seront énumérées dans le même ordre où nous les trouvons chez Gazzâlî.

Les Sophistes.

La tendance des Sophistes et leur méthode ont été si prolixement indiquées par Gazzâlî, que je crois inutile d'ajouter au travail de cet auteur les notices que je trouve sur cette secte dans les autres écrivains arabes. Les Arabes prêtent exactement aux Sophistes les mêmes artifices, les mêmes arguties, les mêmes manières enfin que nous leur connaissons chez les Grecs. Toutefois, il est nécessaire de remarquer qu'ils confondent assez souvent sous ce nom les Sceptiques en général, ce qui est suffisamment prouvé par les définitions mêmes qu'ils donnent des Sophistes. Le célèbre dogmatique Alnasafî (1) dit : « Les Sophistes prétendent que les

(1) Mss. arabes de la Bibl. roy. ancien fonds, N° 412, introd.

choses n'ont pas de réalité et que l'on ne peut obtenir une connaissance certaine d'aucun objet. Tout notre savoir consiste en simples conjectures, en pures hypothèses. » « D'autres Sophistes, » ajoute le même auteur, « soutiennent qu'il est impossible d'affirmer qu'il n'y a pas de choses réelles, mais que nous ne pouvons savoir si les choses ont ou non de la réalité. » — Gazzâlî lui-même, dans l'endroit auquel je fais allusion, parle plus des Sceptiques que des Sophistes proprement dits. Les tendances de ces deux sectes ont assurément des points de ressemblance : les Sophistes cherchent, aussi bien que les Sceptiques, à nier la science; mais, tandis que les derniers procèdent méthodiquement, tandis qu'ils ont à cœur de constater la légitimité du doute universel par des raisons scientifiques, les Sophistes mettent en avant toute sorte d'arguties; ils prouvent l'absurdité d'une chose dont un instant auparavant ils avaient démontré la vérité. Cette différence n'a pas été observée par les auteurs arabes, qui savent pourtant établir des distinctions si minutieuses qu'il est souvent fort difficile de les suivre. Il est vrai qu'ils ont aussi dans leur langue un mot pour désigner les Sceptiques séparément, à savoir : *Mânioûna* ou *Jâh'idoûna;* mais je n'ai jamais rencontré ce nom que dans des traductions grecques. On ne trouve, en effet, nulle part rangé dans cette catégorie aucun Arabe qui aurait pu appartenir aux Sophistes ou aux Sceptiques. D'où l'on peut inférer qu'il n'y avait chez eux ni Sophistes ni Sceptiques dans le sens que les Grecs attribuaient à ces mots, et que tout ce qu'ils en disent, n'a qu'une portée historique.

Cependant les auteurs citent souvent une autre école

qui, professant un scepticisme plus grossier peut-être que celui de Carnéades ou d'Ennésidème, ne le cédait pourtant pas à ceux-ci en audace, et poussait le doute tout aussi loin. C'est celle

---

Des Somanîtes.

Bien que par les nombreuses citations que les Dogmatiques font de cette secte, on soit tenté de croire que les opinions des Somanîtes ont été très-répandues chez les Arabes, on ne trouve pourtant pas beaucoup de documents sur le fond de leurs doctrines. Les Somanîtes ont-ils jamais érigé leur scepticisme en système développé, ou se sont-ils bornés à un certain nombre de thèses de controverse? J'admets la première supposition comme étant la plus probable par la nature de ces thèses mêmes. Quoi qu'il en soit, leur scepticisme me paraît assez ingénieux pour mériter une place à côté de celui de Sextus Empiricus et de quelques autres Grecs.

Tous les Dogmatiques s'accordent à attribuer aux Somanîtes comme expression générale de leurs opinions la phrase suivante : « Nous sommes absolument incapables d'obtenir par la spéculation une science certaine quelle qu'elle soit. » — Ils admettaient, outre les sens, comme sources de notre savoir, *les vérités acquises par l'arithmétique et la géométrie;* mais tout ce qui est hors de ces sciences n'a, suivant eux, aucun fondement. Car, disaient-ils, 1° si la science qu'on obtient par la spéculation était irréfragable, il n'y aurait plus de disputes; mais on entend souvent assurer

(1) Ms. arab. de la bibliothèque royale, n°. 404, p. 9 verso, et p. 10; ms. 412, p. 95 verso; ms. 403, introd., chap. 4.

par un philosophe tout à fait le contraire de ce que dit un autre. 2° Si ce qui résulte d'une spéculation est déjà connu avant la spéculation, celle-ci est entièrement superflue; si, au contraire, cela a été seulement connu comme résultant de la spéculation, cela a été su aussi avant la spéculation, précisément parce que c'est le résultat de choses connues. 3° Notre raison est incapable d'embrasser et de se présenter à la fois deux propositions dans toute leur portée; car aussitôt que notre âme fixe son attention sur une proposition, elle ne peut plus se diriger vers une autre. Or, d'une seule proposition on ne saurait déduire une conclusion; donc, il est impossible de trouver par des syllogismes une nouvelle vérité.

Les Dogmatiques leur répondaient : « 1° Ce qui résulte d'une spéculation est toujours irréfragable, à moins que le raisonnement n'ait été construit contre toutes les conditions et contre les règles requises pour sa validité. Si l'on conclut avec justesse de prémisses reconnues comme certaines, la conclusion est évidente et convaincante pour tout le monde. 2° Si deux prémisses sont connues, mais que leur relation soit ignorée, l'on en tire, à l'aide du terme moyen, une vérité qui n'est contenue ni dans l'une ni dans l'autre proposition, et qui, par conséquent, est toute nouvelle. Si, par ex., vous admettez que le monde change, et que tout ce qui change est contingent, il s'ensuit que le monde est contingent. Or, cela est désormais pour vous une vérité nouvelle que vous devez accepter, si vous en avez approuvé les prémisses. 3° Notre raison embrasse deux propositions à la fois de la même manière qu'elle embrasse les deux parties d'une condition : donc, elle

est aussi à même de porter sur ces deux propositions un jugement affirmatif ou négatif.

Ces mêmes répliques sont répétées par presque tous les Dogmatiques jusqu'au treizième siècle, ce qui semble prouver que les Dogmatiques ont peu réussi à se débarrasser de ces Sceptiques importuns.

Nasafi dit encore que les Samanîtes soutinrent « qu'il n'existait ni ciel ni enfer; qu'ils rejetèrent la révélation et toutes les doctrines promulguées par les prophètes. » D'autres auteurs ajoutent que les Somanîtes professaient la doctrine de la métempsycose.

Nulle part il n'est question des sectateurs de cette école. Toutes les fois qu'on en parle, on les cite par la formule générale *les Somanîtes disent*, ce qui pourrait faire supposer que cette secte aussi n'a été connue par les Arabes qu'historiquement, si les fréquentes allusions des Dogmatiques ne semblaient indiquer qu'il y avait parmi les Arabes, sinon des partisans exclusifs de ces doctrines, au moins beaucoup de gens qui les aimaient et les adoptaient avec empressement.

On dit que la secte des Somanîtes dérive de l'Inde, et, bien qu'il ne soit pas aisé de prouver quant à présent la vérité de cette assertion, je ne crois pourtant pas qu'on puisse la révoquer en doute. Les trois, ou, si l'on veut, les six systèmes philosophiques en vigueur chez les Indiens orthodoxes n'ont pas, il est vrai, la moindre ressemblance ni par les doctrines ni même par les noms avec les Somanîtes. Cependant parmi les sectes hétérodoxes il en est une, celle des *Cârvâkâs*, dont les doctrines ne semblent pas très-éloignées de celles des Somanîtes. N'admettant pas pour la connaissance de la vérité d'autre source que les sens, les Cârvâkâs rejet-

tent les arguments de la raison, ils repoussent les livres sacrés et vont même jusqu'à nier l'existence des êtres supérieurs (1). De plus, de même que les Somanîtes, ils semblent avoir cultivé les sciences mathématiques avec beaucoup de zèle, puisqu'il y eut parmi eux des astronomes célèbres. Malheureusement nous manquons encore en ceci de détails plus précis, et tout ce que nous savons de cette secte indienne se réduit à quelques notes de polémique de *Sankarâcârya*, comme notre connaissance des Somanîtes se base seulement sur les notions fournies par les Dogmatiques, leurs adversaires. Il me paraît néanmoins probable que les Arabes ont reçu cette doctrine par les Siddhantâs qu'ils estimaient au plus haut point et dont ils acceptaient sans réserve les préceptes astronomiques.

Outre ces sectes venues de l'étranger, les Philosophes et les Dogmatiques eurent encore souvent affaire avec plusieurs sectes indigènes plus ou moins sceptiques, plus ou moins systématiques dans leur scepticisme. Je me bornerai à en citer quelques-unes qui attaquaient la validité de toute science qui n'a pour base que la raison seule. Cette tendance se trouve surtout chez

---

Les Mathématiciens (2).

Tout en admettant que nous pouvons parvenir, à l'aide de la raison, à des vérités qui échapperaient à tous les efforts de la sensation, ils prétendaient qu'il

(1) V. le drame allégorique *Prabôdhacandródaya*, publié par M. *Bröckhaus*, et surtout la dissertation que M. F. *Taylor* a publiée avec la traduction de ce drame; Londres, 1812.

(2) V. le ms. 403, chap. 4.

est pourtant impossible d'en atteindre aucune sur ce qui concerne l'essence de Dieu, ses attributs, et en général sur tous les hauts problèmes de l'ontologie. D'accord avec les Philosophes et avec la plupart des Dogmatiques sur le principe général, que tout notre savoir dépend d'abord de conceptions et puis de convictions, ils leur objectaient : « La conviction repose sur des conceptions. Or, vous-mêmes soutenez que l'essence de Dieu est incompréhensible, qu'il n'y a aucun moyen de la saisir : donc, faute de conceptions, il est impossible d'obtenir une conviction, impossible de porter un jugement. » Puis ils leur opposaient un *argumentum ad hominem* que voici : « L'objet de recherches le plus proche et le plus intéressant pour l'homme, c'est l'homme même, c'est-à-dire cette essence à laquelle il se réfère toujours en disant : Moi, Toi. Or, combien n'y a-t-il pas de disputes à propos de cette essence sur son existence, sur sa substance, sur ses qualités ? Comment donc saurait-on croire que, incertains comme vous l'êtes sur l'objet le plus rapproché, vous soyez capables de juger les objets qui, à votre propre avis, sont les plus reculés et les plus sublimes ? »

Ce même argument fut aussi mis en avant par les *Ismâilîtes*, secte religieuse qui, de même que les Talîmîtes dont nous parlerons plus tard, se confiait à un imam investi d'une autorité suprême, lequel, selon eux, possédait et pouvait seul leur communiquer le vrai (1).

(1) **Les Ismâilîtes, dans leurs doctrines, se rapprochent tellement des Talimîtes, qu'ils sont souvent confondus avec eux; et même Shahrestâni dit quelque part que c'est une seule secte sous deux dénominations différentes.**

Outre ces sectes repoussant toute vérité spéculative, il y en avait d'autres, comme les Motazélites et les Asharîtes, qui, bien qu'elles ne professassent pas un scepticisme absolu, en employèrent pourtant beaucoup, à leur grand avantage, dans toutes les questions qu'elles abordèrent. Mais il est juste de voir dans cette tendance plutôt une circonspection judicieuse et une sage critique que le dessein arrêté de réfuter les doctrines admises, lequel caractérisait les sectes précédentes; c'est pourquoi nous n'en parlerons point ici : nous reviendrons aux Motazélites aussitôt que nous aurons exposé le système des Motakhallim's avec lesquels ils étaient principalement aux prises.

Les Fatalistes.

J'ai peu de chose à dire sur cette secte qui, quoique souvent mentionnée dans les livres polémiques, ne semble pas pourtant avoir joué un grand rôle dans la philosophie des Arabes. Jamais je n'ai rencontré le nom d'un homme que l'on eût compté parmi les Fatalistes. Les articles sur lesquels on entretenait une polémique contre eux, ne sont pas nombreux; mais ils ont cependant une teinte plus scientifique qu'on ne le supposerait, d'après ce que les Dogmatiques, indignés de leurs doctrines, nous en rapportent quelquefois.

Shahrestânî (1), qui malheureusement ne dit que quelques mots sur les *Philosophes fatalistes*, soutient que « tout en reconnaissant les choses sensibles et les objets intellectuels, comme sources de notre savoir, les Dahrîites (Fatalistes) rejettent les définitions et les juge-

(1) S. V. Ahl Olahwaï.

ments. » Cette expression vague me semble signifier que les Fatalistes ne refusaient pas les vérités intellectuelles, mais qu'ils s'obstinaient à ne pas admettre les conclusions que les autres en tiraient sur l'existence de Dieu, etc. Leur principe général était, comme Gazzâlî aussi l'a à peu près indiqué, « que le monde, existant de toute éternité, n'a ni créateur ni modérateur, et que tous les changements dans la nature relèvent d'un hasard aveugle qui se manifeste comme instinct de conservation et de propagation, instinct imprimé à toute la nature. » Les Dogmatiques (1), pour preuve de la non-éternité du monde, leur opposaient les changements continuels qu'on aperçoit s'opérer dans le monde moyennant les accidents; car, disaient-ils, les sens nous attestent que les accidents naissent et disparaissent : nous voyons, par ex., un corps maintenant en repos qui se mouvait encore il n'y a qu'un instant. Les Fatalistes répliquaient : « Vous fondez votre preuve sur l'instabilité des accidents, et celle-ci naturellement sur leur existence : or, il n'y a pas du tout d'accidents. Ce que vous nommez ainsi, est la véritable essence des choses; cela ne vient pas aux choses quand elles existent déjà; au contraire, sans advenir postérieurement, cela est toujours coexistant avec les choses. Si un corps commence à se mouvoir, le mouvement n'est pas un changement fortuit de l'état de repos; mais le mouvement commence seulement alors à devenir manifeste à nos sens. »

Je n'ai pas besoin de faire remarquer quelle haute importance une semblable doctrine aurait pu avoir, si, conséquemment poursuivie, elle n'avait pas eu pour

(1) V. Nasafi, ms. 412, p. 6 verso et suiv.

but unique la réfutation des Dogmatiques; mais il semble que les Dahriites s'attachaient surtout à combattre les Spiritualistes par leurs propres arguments. Ainsi leur objectaient-ils contre l'existence d'un Dieu modérateur du monde : « Si le monde dépend effectivement d'un Dieu, ce Dieu, s'il a un véritable sens, doit être toujours invariable, et le monde ne pourra, par conséquent, changer. Or, les sens, comme vous dites, nous attestent précisément le contraire (1). »

Je citerai encore un passage de Râzî (2) où il est dit que « *quelques-uns* d'entre les Fatalistes soutinrent que Dieu (c'est-à-dire, dans leur sens, *le hasard*) ne se connaissait pas lui-même. Car, disaient-ils, qu'est-ce que connaître? *Connaître* consiste dans une relation entre celui qui connaît et l'objet à connaître. Si Dieu se connaissait lui-même, toute chose dérivant de lui, c'est-à-dire le monde entier formerait son essence. Son essence devrait donc être en relation avec lui-même; or, référer un objet à l'objet même, est absurde. »

Le nom de *Dahrîites* me paraît ne pas avoir été donné toujours à une même école; c'est plutôt une dénomination collective par laquelle on désignait différentes sectes plus ou moins rapprochées du Fatalisme proprement dit. Le plus souvent on entend sous le nom de Dahrîites les anciens philosophes grecs qui, comme Héraclite, Empédocle, etc., proclamèrent pour dernier principe la εἱμαρμένη, l'ἀνάγκη, etc. Toutefois, bien qu'on ne cite jamais le nom d'aucun Arabe qui ait été Fataliste, il est sûr qu'il y avait chez eux des écoles qui soutenaient des dogmes semblables. Les doctrines qu'on

(1) Ibid., p. 10.
(2) Ms. 404, p. 187 verso.

leur prête prouvent cela suffisamment. Khâtibî (1) dit, par ex., « que *quelques* Fatalistes n'admettaient pas Mohammed comme prophète, etc. »

Les Naturalistes.

L'école ionienne, que les Grecs appelaient aussi φυσικοί, est le plus souvent désignée par les Arabes sous ce nom. Cependant la seule description que Gazzâlî nous a faite des Naturalistes indique déjà qu'il n'est pas question ici de ceux-là. Gazzâlî entend plutôt des hommes, ses contemporains peut-être, qui s'occupaient de préférence des sciences physiques, par lesquelles leur temps fut si bien rempli qu'ils n'entrèrent guère dans les recherches abstraites des Philosophes. La physique n'a jamais été envisagée par les Arabes que comme faisant partie de la philosophie, et c'est pourquoi les *investigateurs pratiques* de la nature sont groupés avec les philosophes et nommés même *Philosophes naturalistes*. S'ils s'étaient livrés à des problèmes métaphysiques ou même à des théories physiques, ils n'auraient pu manquer de s'opposer à beaucoup de dogmes des autres Philosophes, ce qui n'est pas arrivé. Les Dogmatiques, du moins, qui dans leur polémique rassemblèrent si minutieusement toutes les opinions controversées, ne parlent des Naturalistes que très-rarement, et je n'ai trouvé nulle part une polémique sérieuse soutenue contre eux. Nasafî remarque seulement, en parlant de l'immortalité de l'âme et de la résurrection, que les Naturalistes rejettent l'une et l'autre, sans toutefois alléguer les raisons sur lesquelles ils s'appuient.

(1) Ms. 404, p. 213.

Si les Naturalistes n'ont aucune empreinte philosophique, il n'en est pas de même de quelques

---

Sectes matérialistes (1)

Que l'on comprend souvent sous la dénomination générale de Matérialistes (Hîyoûlânîtes). Quoique ce même nom ait été quelquefois donné aux Dahrîites et aux Naturalistes, il paraît pourtant désigner par excellence les Çifâtîtes, Tashbîhîtes, Kharâmîtes, Haïdhâmîtes, Moattella's, etc.

Toutes ces sectes qui, à leur tour, sont des fractions d'autres sectes religieuses plus grandes, n'étaient matérialistes qu'en quelques points, et plusieurs d'entre elles s'indignent même que les autres leur aient conféré cette dénomination. Leur erreur consiste principalement dans l'acception trop littérale des expressions du Coran, erreur qui les portait à attribuer à Dieu une essence, sinon tout à fait corporelle, au moins très-peu compatible avec sa spiritualité.

Les Çifâtîtes reconnaissaient à Dieu les divers attributs de la science, de la vie, de la volonté, de l'ouïe, de la vue, etc.; mais ils tombaient dans le défaut de ne pas distinguer, comme dit Shahrestânî, entre *les attributs de l'essence* et ceux de l'acte, de sorte qu'ils attribuaient à Dieu un visage, des mains, etc., tout en proclamant que Dieu est néanmoins un être spirituel.

Les Tashbîhîtes ou *Moshabbihat's*, professant à peu près les mêmes opinions que les précédents, assimilaient en quelque sorte Dieu aux hommes; de là ils reçurent le nom d'Assimilateurs.

(1) V. Shahrestânî dans les différents articles.—Râzi, p. 165 verso.

Les Kharâmites adhéraient aux mêmes erreurs, mais ils les poussèrent plus loin, jusqu'à faire de Dieu un être matériel. Les Orthodoxes les combattaient surtout dans ce qu'ils disaient du lieu ou de la région où Dieu réside. Quelques-uns d'entre eux prétendaient que Dieu touche à l'extrémité de l'univers; d'autres soutenaient qu'il en est éloigné par une distance finie. Ils déclaraient, au reste, avec les sectes orthodoxes, que le bien et le mal, les êtres bienfaisants et les êtres funestes, ont été créés par Dieu.

Les Haïdhâmîtes faisaient partie des Kharâmîtes : ils s'en éloignaient seulement par l'assertion que Dieu est séparé de l'extrémité de l'univers par une distance *infinie*, assertion que les Dogmatiques qualifièrent d'absurde. Si, leur répliquaient-ils, vous supposez Dieu dans une région et l'univers dans l'autre, il y aura entre les deux un intervalle déterminé. Or, il est absurde de dire que l'infini est déterminé par deux côtés définissant ou limitant.

Je ne suivrai pas les discussions de toutes ces sectes religieuses et d'une foule d'autres, disputes qui roulent presque exclusivement sur les attributs de Dieu, et dans lesquelles le penchant caractéristique des Arabes à distinguer et à subdiviser à l'infini se manifeste jusqu'à faire naître le dégoût. Qu'on se garde pourtant d'inférer des dogmes mentionnés que ces sectes fussent grossières et ignorantes; il n'en est rien. Toutes elles portent dans la théologie une subtilité inimaginable, et les Kharâmîtes surtout défendent leurs opinions avec une finesse et une sagacité qui forment un contraste singulier avec leurs doctrines.

Les Moattella's n'ont aucun rapport avec la philo-

sophie, bien qu'on les cite quelquefois dans la polémique. Ce sont des matérialistes grossiers qui, niant l'existence de Dieu, la mission divine de Mohammed et la résurrection des morts, ne connaissent rien au delà de la nature productrice et du hasard destructeur. Ce nom s'applique surtout aux Arabes ignorants qui vivaient avant et au temps même de Mohammed, et auxquels, selon Shahrestânî, le Coran fait plusieurs fois allusion (1).

Je vais dire quelques mots d'une secte qui, sans avoir été citée par Gazzâlî, est souvent mêlée à la polémique des Dogmatiques. Les théories de l'émanation se ressemblent toutes en général, surtout quand on y reconnaît, comme dans la suivante, le mélange du néoplatonisme avec des dogmes religieux; cependant la doctrine que nous allons exposer ne laisse pas de présenter quelques traits nouveaux, même pour ceux qui ont lu l'excellent livre de M. *Neander* sur les Gnostiques. Il est d'autant plus étonnant que nous ne connaissions pas encore cette doctrine par des sources grecques, qu'elle semble avoir eu une grande renommée dans l'Orient, du moins chez les Arabes, dont tous les livres polémiques en font mention. Je tâcherai de compiler toutes les citations éparses que j'ai pu trouver.

---

(1) Cette secte, si l'on peut nommer secte une foule d'hommes ignorants, ne doit pas être confondue avec les *Moattilla's* dont M. de Sacy a parlé dans sa chrest. arabe, I, 325; II, 96. On comprend sous ce dernier nom les Motazélites en tant que, rejetant tous les attributs de Dieu, ils sont diamétralement opposés aux Çifâtîtes.

Des Hernânites

Qui forment, selon Shahrestânî (1), une branche de la grande souche sabéenne (2), et dérivent, suivant le témoignage de Khâtibî (3) d'un certain Hernân.

« Dieu est *un* et *multiple*. Il est *un* pendant qu'il est essence, principe, premier, éternel : *multiple* pendant qu'il se personnifie et se manifeste à notre regard sous une multitude d'individus. Ces individus sont d'abord les sept modérateurs célestes (esprits planétaires),

(1) V. Shahrestânî, à l'article. D'autres auteurs arabes les appellent Herrânîtes; mais je préfère le nom le plus usité.

(2) Il n'est peut-être aucune secte au monde qui si longtemps après sa disparition ait laissé tant de souvenir et à laquelle on ait attribué un si grand nombre de doctrines parfois contradictoires que celle que les Arabes nomment *Sabéens*. Non-seulement les livres que l'on regardait comme leurs codes religieux, comme leurs rituels, etc., circulaient parmi les Arabes, mais il y avait encore une foule d'autres écrits sur l'astrologie judiciaire, l'alchimie, la magie, l'art de faire des talismans, enfin sur toutes les superstitions imaginables, écrits que l'on faisait remonter aux anciens partisans du sabéisme. Ces livres, pour la plus grande partie, créations des Grecs d'Alexandrie, où la mythologie grecque figure à côté de la mythologie orientale, où les noms de Hermès et d'Aristote, de Plotin et de Galien, se trouvent cités pêle-mêle, convenaient à merveille au goût des Arabes pour les sciences occultes; ils les étudiaient et les répandaient avec le plus grand zèle, de sorte qu'il n'est pas étonnant que l'on en trouve encore aujourd'hui un nombre prodigieux. La cosmologie et toutes les autres doctrines de cette secte qui ont du rapport avec la philosophie ou la théologie naturelle, sont assez souvent critiquées par les Dogmatiques; mais ces critiques détaillées s'adressent principalement aux Hernânites, qui semblent avoir développé ces doctrines d'une manière plus systématique, et c'est pourquoi nous nous bornons ici à l'exposition de cette secte. Au reste, le sabéisme, tel qu'il a été exposé par Shahrestânî, n'en diffère pas dans les points fondamentaux. Sur le sabéisme même v. *Herbelot,* biblioth. orient., tom. III, p. 145 (éd. in-4°), et *Pocock*, spec. hist. Arab., p. 138 et suiv. *Maimonide* aussi (Môrehd Neb. III, chap. 29, etc.) nous donne des détails curieux sur le sabéisme.

(3) Ms. 404, p. 58.

puis les bons, sages et bienfaisants individus terrestres. Cette personnification ne déroge pas à l'unité de l'essence divine. Dieu a fait apparaître les sphères et les corps célestes, modérateurs de ce monde, dont ils sont les *pères*, tandis que les éléments en sont les *mères*, les corps composés les *enfants*. Les pères, doués de vie, et de raison, fournissent les types aux éléments, qui les recueillent dans leurs matrices et en font sortir les enfants. Ces enfants produisent un être composé de leurs parties pures sans en avoir les souillures, un être dont la composition a la juste disposition, la juste proportion, et par lequel Dieu se personnifie dans le monde. Cet être est l'homme. — L'univers est organisé de telle sorte qu'au bout de chaque époque de 36,425 ans, deux esprits vitaux, l'un mâle, l'autre femelle, de l'espèce humaine, de l'espèce animale et de l'espèce végétale, apparaissent dans chaque région habitée et y restent jusqu'à l'expiration de cette période. Alors un nouveau mouvement circulaire et deux autres esprits de chaque espèce recommencent le même tour, et ainsi de suite jusqu'à l'infini. C'est là ce que les prophètes appellent *résurrection*; la résurrection dans un autre sens est inconcevable. »

Shahrestânî, à qui j'ai emprunté les passages précédents, croit que c'est de ces sectaires qu'est émanée la doctrine de la métempsycose; car, dit-il, la métempsycose consiste dans la répétition continuelle des diverses révolutions et des diverses époques jusqu'à l'infini. Il ajoute ensuite : « Les Hernânîtes personnifient Dieu dans les corps célestes, parce que tous ces corps n'en font, selon eux, qu'un seul; leurs opérations se manifestent seulement en particulier d'après la force

de leurs types. Les sept sphères planétaires sont donc comme sept membres de Dieu, lesquels ont une analogie avec nos sept membres : la langue, les yeux, les oreilles, le nez, les mains, les pieds, et les membres d'agir (1). — Le mal ne vient pas de Dieu, non plus que la matière mauvaise de quelques animaux et de quelques végétaux : tout cela est produit par la rencontre des étoiles heureuses et fatales, des éléments purs et impurs. Ce qu'il y a de bon et d'heureux dans le monde, accomplit le but de la nature et relève de Dieu; le mal, au contraire, est mal *par nécessité* et ne dépend pas de Dieu. »

Shahrestânî remarque encore que les Hernânîtes désignent comme auteurs de leurs traités scientifiques quatre prophètes, au nombre desquels se trouvent Hermès et Agathodémon. D'autres les faisaient remonter à Solon, l'aïeul de Platon, du côté maternel. — Les Hernânîtes s'abstenaient du reste, comme les autres Sabéens, du porc, des oiseaux de proie, des chiens et de toute boisson enivrante. Ils prescrivaient des prières, etc. Leurs temples portaient les noms des planètes et des substances spirituelles. Ainsi, ils avaient un temple *de la cause première*, un temple *de l'intelligence*, *de la nécessité*, *de l'âme*, *etc.*

Ainsi parle Shahrestânî. Dans les citations que les Dogmatiques allèguent du système des Hernânîtes, on ne trouve pas autant d'allusions à l'ancienne religion de lumière, au sabéisme, etc.; au contraire, leur doctrine y apparaît plus rapprochée du gnosticisme et porte l'empreinte évidente de l'école d'Alexandrie en

(1) Je suppose qu'il faut lire ici *les membres génitaux ;* cependant le texte n'admet pas une telle traduction.

général. C'est surtout l'opinion émise sur la formation du monde qui provoqua les Dogmatiques à la réfutation de cette secte.

« Les Hernânîtes, dit Khâtibî (1), prétendent qu'il y a cinq êtres primitifs dont deux vivants et actifs, un passif, et deux ni vivants, ni actifs, ni passifs. Les deux êtres vivants et actifs sont *Dieu* et l'*Ame*. L'âme est le principe de vie des corps matériels et célestes, la cause de l'apparition du monde. Le troisième être primitif est la *matière* qui est passive, par cela seulement qu'elle reçoit les formes du distributeur des formes. Les deux derniers êtres primitifs sont le *temps* et l'*espace*. L'existence primitive de ces êtres est nécessaire par les raisons suivantes : 1° Un Dieu producteur est indispensable, parce que les choses possibles doivent aboutir en dernière instance à un être nécessaire de lui-même et par lui-même. 2° L'âme est primitive ; car si elle ne l'était pas, elle devrait être matérielle, puisque toute chose temporellement née participe de la matière et du temps : or, une âme matérielle est une absurdité. 3° Si la matière n'était pas primitive, il lui faudrait une autre matière, à celle-ci une troisième et ainsi jusqu'à l'infini. 4° Si le temps avait eu un commencement, il aurait été précédé d'un non-temps : or, ceci est une contradiction ; car sa non-existence aurait été antérieure à son existence, en sorte qu'il y eût eu avant le temps un autre temps qui aurait renfermé le temps non-existant. Or, de même qu'il n'y a pas de commencement pour le temps, de même il n'y a pas de fin ; car s'il n'existait plus après son existence, sa non-existence serait temporellement postérieure à son existence, c'est-

(1) Mofaççel, p. 57 verso.

à-dire sa non-existence tomberait dans un temps existant. Donc le temps est nécessaire de lui-même. 5° Le même raisonnement s'applique à l'espace. Si l'espace avait apparu, quand il n'y avait pas encore un *dessus* et un *dessous*, un côté droit et un côté gauche, où aurait-il pu se manifester? »

« Dieu est parfait en science et en sagesse (1), c'est-à-dire sa science et sa sagesse sont si élevées qu'il n'y a rien au delà. Il est parfait en science, parce qu'il est éternel; car l'attribut *éternel* présuppose qu'il doit savoir toutes choses et qu'il ne peut jamais ne pas savoir. Il est parfait en sagesse, parce que c'est lui qui donne aux éléments matériels les formes convenables; c'est lui qui les prépare et les dispose pour recueillir ces formes. Il n'est pas cependant contraint d'agir comme il agit; c'est la sagesse seule et le désir de répandre le bien qui président à toutes ses actions. — Dieu est la cause de l'existence des substances immatérielles, lesquelles sont formées par l'intelligence qui, à son tour, émane de Dieu. Cette émanation ne s'opère pas par un libre choix de la part de Dieu, elle s'opère spontanément, comme le rayon provient spontanément du disque du soleil. L'intelligence est la seule chose immédiatement sortie de Dieu, lequel, parce qu'il est *un* et *simple*, ne peut produire qu'un seul être non composé. Toutes les autres choses créées ne dérivent de Dieu que par l'intermédiaire de cette intelligence. »

« L'âme est une substance immatérielle, existant de toute éternité, cause de la vie des types premiers, mais cause involontaire, de la même manière que Dieu est la cause de l'intelligence. L'âme se tourna une fois vers la

(1) V. ms. 410, p. 110, et ms. 404, p. 110 verso.

matière, elle s'en éprit, et, brûlant du désir d'éprouver les plaisirs corporels, elle ne voulut plus s'en détacher. Ainsi naquit le monde. De ce moment l'âme s'oublia elle-même, elle oublia sa demeure primitive, son centre véritable, son existence éternelle, et elle devint si complétement ignorante qu'elle ne connut plus ni la vérité, ni l'essence des choses, ni même les sciences démonstratives, à moins de les avoir étudiées. Dieu, toujours occupé à tourner tout au bien, la joignit à la matière dont il la voyait si éprise, en répandant dans celle-ci une multitude de formes. De là les êtres composés, le ciel, les éléments, etc. Mais ne voulant pas abandonner l'âme dans sa dégradation avec la matière, Dieu la dota d'une intelligence et de la faculté de percevoir, dons précieux qui devaient lui rappeler sa haute origine, le monde spirituel, son ancienne patrie, qui devaient lui rendre la conscience d'elle-même, lui indiquer qu'elle était étrangère ici-bas, qu'elle ne se trouverait jamais exempte de douleur dans le monde matériel, que ce qu'elle croyait plaisir ne l'était pas en effet, mais au contraire un entraînement aveugle vers les choses funestes. Ils devaient lui faire comprendre que les plaisirs passagers ne sont pas un bonheur pur, que chacun d'eux renferme une suite de maux et de regrets, que même les plaisirs les plus recherchés, l'union charnelle, la bonne chère, etc., sont précisément les causes de maladies nombreuses. Dès que l'âme a reçu cette instruction par la perception et l'intelligence, dès qu'elle a repris la conscience d'elle-même, elle désire le monde spirituel, comme un homme transporté sur la terre étrangère soupire après ses foyers lointains. Elle est convaincue que, pour retourner à son état primitif, elle doit se détacher des liens mondains, des concupiscences sensuel-

les, de toute chose matérielle, et qu'étant une fois délivrée de tout cela, elle restera à jamais dans la béatitude du monde spirituel. »

Ce mélange singulier de sabéisme et de néoplatonisme a été fort goûté des Arabes. Bien que le Coran fût en opposition flagrante avec de semblables doctrines, elles devaient être accueillies avec empressement par tous ceux qui cultivaient l'astrologie et les autres sciences occultes. Pour ceux-là les opinions des Hernânîtes devenaient des principes fondamentaux dont ils se sont si peu écartés, que nous les rencontrons même chez les astrologues et les alchimistes de l'Europe. Nous retrouvons, par ex., dans *Raymond Lulle* des idées pareilles, jusqu'aux dénominations de *pères* et de *mères* pour les planètes et les éléments; preuve irréfragable que toutes ces études de magie et de thaumaturgie remontent, en dernier ressort, aux sectes sabéennes.

Les philosophes proprement dits.

La secte la plus importante pour l'histoire de la philosophie chez les Arabes, comprend ceux qui, avec le nom étranger de *Philosophes*, conservaient aussi le système de celui qui avait été regardé déjà par les Grecs d'Alexandrie comme le philosophe par excellence. Dans l'introduction de cet *Essai* nous avons eu l'occasion d'indiquer en général la tendance des partisans de cette école; nous avons vu que, malgré leur direction syncrétiste, ils sont en effet les continuateurs, ou, si l'on aime mieux, les commentateurs d'Aristote. Ce sont eux qui, en acceptant et en introduisant le système du Stagyrite parmi les Arabes, produisirent le mouvement phi-

losophique de leurs compatriotes, et c'est autour d'eux que toutes les autres sectes se groupent, comme autour de leur mère commune.

La libéralité des Abbâsides dota les Arabes de tous les livres d'Aristote. Dans l'espace de quelques années le plus grand nombre en fut traduit par deux Syriens célèbres, l'infatigable médecin *Honaïn* et un certain *Yah'ya le grammairien*, qui firent non-seulement des traductions, mais aussi des commentaires sur plusieurs ouvrages de l'antiquité. Possédant une fois Aristote dans leur langue, les Arabes se mirent en toute diligence à l'œuvre; et nous trouvons déjà sous le règne de Mâmoûn même plusieurs d'entre eux décorés du titre de *Philosophe*. Tel était, par ex., Alkhendî qui, quoique mathématicien de prédilection (1), composa divers écrits philosophiques assez répandus chez les Scholastiques et cités par eux avec beaucoup d'éloge. Dès lors le nombre des soi-disant Philosophes s'accrut d'une manière presque incroyable; les listes de leurs noms et de leurs ouvrages forment, à elles seules, des volumes entiers. *Moh'ammed ben Masoûd*, *Aboû Tamâm de Nisâboûr*, *Ibn Sa'hl de Balch*, *Talh'ah Alnasafî*, *Isfrâinî*, *Alâmirî* sont considérés comme de grands philosophes, jusqu'à l'arrivée de *Alfârâbî* et de *Ibn Sînâ* qui, de l'avis unanime des Arabes, sont les chefs les plus distingués de cette école. C'est par les travaux de ces deux hommes et surtout du dernier que la philosophie reçut cette forme systématique qui lui a été conservée chez tous leurs successeurs. *Ibn Alçâyeg* ou *Ibn Bâjah* (*Avenpace*), *Athir Eldin Alabhar*, *Alî Alchowenjî*,

(1) La bibliothèque du roi possède une petite dissertation d'Alkhendî sur un instrument mathématique inventé par lui-même.

9.

Aboû Roshd (*Averrœs*), *Aboû' Lçalat*, et principalement *Naçr Eldin de Toûs*, continuèrent à marcher dans la même voie et à acquérir une célébrité qui pénétra jusque dans nos écoles du moyen âge. Quoi qu'en disent cependant les Arabes, tous ces hommes, très-illustres dans leur patrie, n'ont point de titres suffisants pour fixer spécialement notre attention. Ce sont chez tous les mêmes principes, les mêmes résultats, la même méthode, et la différence entre eux ne tient qu'au degré de fidélité avec lequel ils se sont attachés ou spécialement à Aristote, ou à ses commentateurs néoplatoniciens. Je ne connais pas, il est vrai, beaucoup d'ouvrages de ces écrivains, et la bibliothèque du roi, toute riche qu'elle est d'ailleurs, ne possède que très-peu de sources sur toute cette école de philosophes; mais les rares livres qui s'y trouvent justifient suffisamment notre assertion.

Le nom de *Philosophes* attribué par excellence à cette école, et les fréquentes citations de ses sectateurs que nous rencontrons chez les Scholastiques, ont fait supposer en Europe que toutes les recherches des Arabes sur les problèmes de la philosophie se sont réduites aux travaux de ceux-là. C'est pourquoi nous possédons des notions assez exactes sur plusieurs Philosophes proprement dits, et comme les ouvrages d'Ibn Sînâ qui résument à peu près les assertions de tous les partisans de cette secte, sont traduits et assez bien connus parmi nous, il ne peut pas entrer dans notre plan actuel de faire un long exposé des doctrines des Philosophes. Nous aurons d'ailleurs, dans le chapitre sur les Motakhallîm's, et dans l'article concernant les doctrines de Gazzâlî, nous aurons assez souvent l'occa-

sion de rapporter les opinions les plus remarquables de cette secte.

Les Motakhallîm's.

Après les Philosophes proprement dits, il n'y a pas d'école plus importante pour l'histoire de la philosophie chez les Arabes que celle des Motakhallîm's. En adoptant les doctrines grecques, les *Philosophes* arabes restaient, pour ainsi dire, étrangers dans leur propre pays : continuateurs du péripatétisme, ils cessaient d'être Musulmans. Les Motakhallîm's, au contraire, avaient de prime abord un tout autre but que de développer les théories des Grecs; ils ne se bornent pas à faire subir à la philosophie du Stagyrite l'influence de l'élément arabe, ils la règlent d'après les dogmes du Coran et la dominent par les vues théologiques. Si, par conséquent, on peut parler de philosophie arabe, de philosophie musulmane dans le sens que nous attachons au mot de philosophie chrétienne, c'est surtout le système des Motakhallîm's qu'il faut caractériser sous cette dénomination. Considérée de ce point de vue leur théorie reçoit un intérêt nouveau. Musulmans orthodoxes, ils ne voulaient d'abord, comme Gazzâlî nous l'a déjà dit, que défendre la religion, en éclaircir les véritables principes et la mettre à l'abri des opinions hétérodoxes des Philosophes. Mais comme les premiers apologistes du christianisme, ils se virent bientôt entraînés dans un champ plus vaste : il ne suffit plus de prouver contre les Péripatéticiens que le prophète était le vrai apôtre de Dieu, que le Coran lui avait été communiqué du ciel, que tous lui devaient une foi sans réserve, une

confiance à toute épreuve : il fallut attaquer les doctrines des Péripateticiens dans la racine, renverser, s'il était possible, leur système entier et le remplacer par un autre dont les détails fussent strictement orthodoxes. Mais comment combattre un système basé sur une logique qui était reconnue par les Motakhallîm's eux-mêmes comme un sûr moyen pour parvenir à la vérité? Comment réfuter des doctrines dont ils ne pouvaient s'empêcher d'admettre plusieurs principes? Il n'y avait pas d'alternative. Rejetant de la philosophie ce qui était incompatible avec les doctrines révélées, les Motakhallîm's laissèrent subsister tout le reste du péripatétisme, le changeant et le modifiant là où ils en sentaïent le besoin, en un mot (qu'on me passe ce néologisme), ils *moh'ammedanisèrent* le système d'Aristote. Cette direction théologique se manifesta différemment selon la diversité des sectes religieuses qui en firent usage. Ce fut chez les Orthodoxes, ainsi que chez les Mo'tazélites et les Asharîtes, qu'elle reçut le plus de développement. Les éléments philosophiques qui se glissèrent dans les doctrines des autres sectes, étaient de peu d'importance, ou leur furent transmis, en grande partie du moins, par les Mo'tazélites.

Les Motakhallim's sont les Théologiens par excellence des sectes orthodoxes; leurs partisans sont les plus nombreux, leur système a duré le plus longtemps, et forme encore aujourd'hui la matière des études des Ulemâ's et de tous les orthodoxes érudits qui ne s'en tiennent pas à une foi aveugle et mystique. Les Mo'tazélites, les protestants de l'église musulmane, s'étaient, à l'aide de la philosophie aristotélicienne, les premiers opposés aux dogmes religieux; acceptant les trois doctrines fondamentales de l'Islâm, l'existence d'un seul Dieu, la mis-

sion divine de Moh'ammed et la résurrection des morts, ils avaient le droit de se nommer Musulmans; mais là se bornait aussi leur orthodoxie. Ils niaient presque tous les autres dogmes, et tout en les réfutant par des armes philosophiques, ils tâchaient d'élever un nouvel édifice sur une base plus large. Nous nous réservons de tracer plus tard une esquisse rapide de cette secte, la plus remarquable sans contredit de l'Islâm. Les Asha'rîtes ont une importance beaucoup moindre. Ils inclinent tantôt vers les Motakhallim's, tantôt vers les Mo'tazélites, et leurs doctrines religieuses ne nous intéressent pas pour notre but actuel.

Je ne trouve rien de précis sur l'origine des Motakhallim's. Moyse Maimonide (1), qui donne sur eux une

(1) Môreh Nebôkhîm, part. 1, chap. 71, 73 et passim. Moyse Maimonide ne mérite pas au reste une confiance sans réserve dans ce qu'il rapporte sur les Motakhallim's. Il n'y a pas seulement des erreurs très-essentielles dans sa prétendue énumération des principes des Dogmatiques (chap. 73); mais même ce qu'il nomme leur fondement principal (chap. 71), à savoir « qu'il n'y a aucune connaissance sûre « des choses, attendu que le contraire peut toujours exister et être « pensé dans notre entendement, » est tout à fait erroné et diamétralement opposé à la doctrine dogmatique. Ce principe peut bien avoir été proclamé par quelque Orthodoxe, et, comme nous l'avons vu, il l'a été effectivement par Gazzâlî; mais les Dogmatiques en masse ne l'ont jamais professé. On trouve aussi dans le même livre de Moyse Maimonide, en ce qui regarde les doctrines des Philosophes arabes, plusieurs inexactitudes auxquelles nous reviendrons peut-être dans un autre lieu. Vantant et exagérant outre mesure le mérite des Philosophes arabes, Maimonide, en cela comme dans ses propres doctrines, fidèle disciple d'Aboû Roshd, traite continuellement les Motakhallim's d'imbéciles, ce qui semble prouver qu'il ne les a connus que sur les faux rapports de leurs adversaires; car, en ce qui concerne les subtilités et les finesses de distinctions dont Maimonide fait tant de cas, les Motakhallim's ne le cèdent à coup sûr aux Philosophes en aucune manière. Au reste, les doctrines de ce livre de Maimonide, sous tous les autres égards le plus précieux qui ait paru dans ce genre jusqu'à

notice assez étendue, les met en rapport avec les premiers philosophes chrétiens, prétendant qu'ils ont emprunté à ceux-ci les objections contre les Philosophes. Shahrestânî, cependant, juge beaucoup plus compétent, n'en dit rien du tout, et le fait devient encore plus invraisemblable, si l'on examine les livres mêmes des Motakhallim's. Nous croyons au contraire qu'il n'y a aucune relation entre eux et les apologistes chrétiens. Le Korân formant, avec les saintes traditions, l'unique code de lois pour tous les devoirs des fidèles, trouva immédiatement après la mort du prophète deux sortes d'interprètes. Les uns, les *Fokahâ's* ou jurisconsultes, en déduisirent les règles pour la vie pratique, les ordonnances pour les affaires temporelles, bref, la loi civile. Les autres expliquèrent le saint livre, en tant qu'il contenait des matières de croyance, des préceptes sur Dieu, sur le prophète, sur l'immortalité de l'âme, etc. : ce furent les théologiens, les *Motakhallim's*. La simplicité des doctrines de Moh'ammed dut leur rendre d'abord ce travail extrêmement facile; mais des dissensions ne tardèrent pas à s'élever, et lorsque, avec les autres sciences des Grecs, les Abbâsîdes introduisirent la philosophie, les *dissidents* (Mo'tazélites) s'en emparèrent aussitôt, s'y appuyèrent et forcèrent ainsi les Orthodoxes d'y recourir également, d'étudier la dialectique et d'entrer dans une polémique avec les philosophes grecs eux-mêmes. Ce n'est qu'à partir de cette époque que la science des Motakhallim's devint un système réel : car dès lors ils examinèrent une à une toutes les doctrines

nos jours, ces doctrines, dis-je, là où elles ne touchent pas directement une différence religieuse, sont toutes empruntées aux Arabes, soit aux Philosophes, soit aux Motakhallim's mêmes.

des philosophes, les réfutant toutes les fois qu'ils ne les trouvaient pas conformes aux dogmes religieux. C'est pour cela qu'ils suivirent le même ordre de matières que celui que tous les Philosophes avaient adopté, depuis Alfârâbî et Ibn Sinâ, et c'est aussi pourquoi leur système est essentiellement polémique (1). Si les Motakhallim's n'avaient pas eu continuellement affaire avec les Philosophes, leur doctrine aurait reçu, sans aucun doute, une tout autre forme.

Comme d'habitude les Arabes ne négligent pas de nous exhiber de longues listes de noms de Motakhallim's célèbres. Cette prétendue célébrité cependant n'est due le plus souvent qu'à des livres volumineux, à des commentaires étendus : sans apprécier les mérites particuliers de tel ou tel Motakhallim renommé (chose toujours difficile et stérile pour la science), il nous suffit de faire observer que le système est le même chez tous les auteurs. Les différences qui percent à travers les mille subtilités, ne portent que sur des questions accessoires; et dans celles-ci même les changements ne sont qu'excessivement rares : sur les problèmes importants, il règne un accord complet, souvent jusque dans les mots. Dans l'abrégé que nous allons donner de ce système, nous prendrons pour guides d'abord Râzî (2), avec son

(1) Il s'en faut de beaucoup que leur polémique soit toujours nette, concluante et qu'elle vienne à propos. On s'aperçoit qu'ils ne se meuvent pas toujours librement, que leur allure est gênée par leurs principes, et dans les feuilles suivantes on les verra employer des raisonnements dont l'évidente insignifiance ne pouvait leur échapper.

(2) Ce n'est pas le médecin célèbre du même nom. Notre auteur, qui a chez les Arabes comme Dogmatique, une renommée bien plus grande, est *Fachr Eldin Mohammed ben Omar Alrâzi*, mort l'an 606 de l'hégire. Son ouvrage *Almohaççel*, dont il s'agit ici, avait acquis une vogue immense. On cite, outre le commentaire *Alkhâtibi*, bon nombre

commentateur Alkhâtibî (1), puis Beîdhâwî (2), et nous comblerons çà et là les lacunes par Nasafî (3), Shems Eldin de la ville d'Ispahân (4) et Alhosain de Shirâz (5).

Tous les littérateurs européens qui ont cité quelques opinions des Motakhallim's diffèrent sur le nom même de cette école. Moyse Maimonide, et d'après lui les autres savants juifs, les avaient appelés *Medabbérim*, traduction littérale, il est vrai, mais n'exprimant pas tout à fait le sens du mot *Motakhallim's*. Les auteurs modernes ont traduit ce mot Medabbérim par : *Parleurs*, *Sceptiques*, *Rationalistes*, *Dialecticiens*, etc.

d'autres commentaires plus ou moins étendus.

(1) *Alî ben Omar Alkhâtibî*, mort l'an 675 de l'ère musulmane. Son commentaire *Almofaççel fî shark'i lmohaççel* se trouve à la biblioth. du roi, anc. fonds, n°. 404.

(2) *Aboû Saîd Abd'Ollah ben Mohammed ibn Alî Albeîdhâwî* (Haji Khalifah rapporte le nom un peu différemment) était natif de Beîdhâ en Perse, devint kâdhî de Shirâz et mourut à Tebrîz. Ses nombreux écrits religieux, très-estimés dans l'Orient, lui valurent le titre glorieux de *défenseur de la foi*. Son commentaire en partie mystique sur le Korân est mieux connu parmi nous que son ouvrage dogmatique auquel nous nous référons ici et qui est intitulé *Tawâlio'lanwâr* (ms. de la bibl. du roi, anc. fonds, n°. 403); celui-ci est beaucoup plus célèbre chez les musulmans. Haji Khalifad (et d'après lui M. de Sacy, dans l'*Anthologie grammaticale arabe*) met la mort de Beîdhâwî en 685, tandis que l'auteur d'une excellente notice sur Beîdhâwî (dans le ms. 499 de la bibl. du roi, fonds, Asselin) le fait mourir en 716. Ce même auteur ajoute que Beîdhâwî appartenait pour la jurisprudence à la secte des Shâfiites; pour la dogmatique à celle des Asharîtes, et qu'il a composé aussi des livres historiques.

(3) *Aboû'lBerkhât Abd'Ollah alimed ben Mahmoud Alnasafî* est mort l'année 710 de l'hégire. Son ouvrage, *Sharh Olomdah*, dans lequel nous puiserons, se trouve à la bibl. du roi, anc. fonds, n°. 412.

(4) *Shems Eldin d'Ispahân*, commentateur de Beîdhâwî et auteur de beaucoup d'ouvrages est mort en 749 de l'hégire. Le ms. en question se trouve à la bibl. du roi, anc. fonds, n° 410.

(5) Bibl. du roi, anc. fonds, n°. 923.

Khalâm signifie proprement *discours*, *langage*, et; par rapport à Dieu, *le langage divin qui a été révélé aux prophètes*, bref, *dogme*. *Motakhallim* est un homme *qui s'occupe du langage révélé*, *des dogmes du Korân*, enfin un *dogmatique*. Si l'on n'a égard qu'à leur méthode, on peut convenablement nommer les Motakhallim's *scholastiques*, car ceux-ci ne se distinguent d'eux qu'en tant que la diversité des religions dont ils étaient les défenseurs respectifs, le comportait nécessairement.

Le système des Dogmatiques (1) ou, comme ils disent, *la science du dogme*, se divise chez la plupart des auteurs en trois parties distinctes. La première embrasse les *choses variables*, qu'ils nomment, de concert avec les Philosophes, les *choses possibles*, c'est-à-dire l'ontologie, la physique, la psychologie. — La seconde partie a pour titre *théologie*; cependant ce mot n'a aucunement la signification moderne; chez eux c'est la *théologie naturelle* ou la partie la plus élevée de la métaphysique, la Νεολογικὴ ou πρώτη φιλοσοφία d'Aristote (2). On y discute sur l'existence de Dieu, sur son essence, sur ses attributs et sur son rapport avec le monde et avec l'homme en particulier. Dans ces deux parties on s'appuie exclusivement, ou du moins à peu d'exceptions près, sur des données purement philosophiques. — La troisième partie n'offre aucun intérêt pour la philosophie. Cette partie

(1) Il va sans dire que toutes les fois qu'il sera question des Dogmatiques absolument, nous désignerons, à l'exemple des Arabes, par ce nom les Dogmatiques orthodoxes.

(2) On a souvent traduit *ilm Olilhiât* par *théologie*. Ce mot ne désigne jamais autre chose que cette partie de la métaphysique dont nous parlons dans le texte. La *théologie*, prise dans le sens scholastique, est la science des Dogmatiques mêmes, *ilm Olkhalâm;* dans notre acception actuelle, la *théologie* s'appelle en arabe *ilm olshari* ou *ilm oldîni*.

correspond plutôt à ce que nous nommons aujourd'hui *théologie révélée;* les Dogmatiques l'appellent *science du prophétisme.* Ils y traitent des prophètes en général, s'attachant à prouver en particulier la mission divine de Moh'ammed, la résurrection des morts, l'existence d'un ciel et d'un enfer, etc., et cherchant à établir une théorie de l'Imâmât; tout cela suivant les principes religieux orthodoxes et par des preuves tirées du Korân.

Nous laisserons de côté la troisième partie entièrement, pour examiner en détail les deux autres sections, et surtout la première.

Une espèce de résumé sur les questions logiques en général et sur les syllogismes en particulier, précède d'ordinaire la première partie. Les règles et les distinctions y sont absolument les mêmes que chez les Philosophes. Nous nous dispenserons de citer au long les faits connus, et nous ne ferons qu'indiquer la marche générale, et les points fondamentaux sur lesquels les Dogmatiques s'éloignent des autres; et, pour conserver dans notre abrégé les expressions et les raisonnements des Dogmatiques, autant qu'il nous est possible, nous les laisserons parler eux-mêmes.

« Il y a trois sources où nous puisons tout notre savoir : les sens, l'entendement, la révélation (1). La révélation, la plus sûre de ces sources, ne suffit pas à elle seule; car avant qu'on puisse se livrer sans réserve aux vérités révélées, il faut avoir connu Dieu par ses œuvres, et les vérités révélées elles-mêmes n'embrassent pas tous les objets

(1) De là vient la division du système dogmatique en trois parties, comme nous venons de l'indiquer. — Dans le texte il n'y a pas *révélation*, mais *chabr*, mot qui correspond exactement à notre mot *Évangile*, et par lequel les Dogmatiques désignent le Korân et la tradition.

vers lesquels l'attention humaine se porte sans cesse. Les sens seuls ne perçoivent que la matière, sans comprendre les lois auxquelles elle est subordonnée; ils fournissent seulement à l'entendement leurs perceptions, et celui-ci, éveillé par les objets extérieurs, saisit ce qui leur est commun et ce qu'ils ont de distinctif. Reste donc l'entendement. Par quel procédé parvient-il à la connaissance des choses? Pour résoudre cette question, il faut examiner notre savoir même. Or, nous connaissons que toute notre science consiste en *représentations* et en *convictions*, c'est-à-dire que nous saisissons les vérités ou par des *notion s*ou bien par des *raisonnements.* Les uns et les autres sont immédiats et primitifs, ou acquis et dérivés. Une notion primitive, par ex., est celle d'être et de non-être; un raisonnement, ou pour mieux dire, un jugement primitif, est *le principe de contradiction.* Nous appelons notions et jugements primitifs ceux qui, ne nous étant point fournis par des faits hors de nous, sont créés dans notre âme, où ils résident, sans que nous sentions l'impulsion ou le besoin de les chercher. Ils ne peuvent ni ne doivent être éclaircis, puisqu'ils sont clairs par cela même qu'ils sont immédiats. L'existence de ces notions et de ces jugements est rendue manifeste par la seule considération que nous serions toujours enfermés dans un cercle sans jamais arriver à un résultat quelconque, s'il n'y avait pas quelque chose de sûr qui nous serve de pierre de touche, ou, comme les Philosophes disent, de critérium pour notre connaissance. Mais ces notions et jugements primitifs ne suffisent pas pour nous fournir toute science. Car les notions et les jugements absolument primitifs ne sauraient nous procurer que des notions et des jugements implicites, et partant primitifs

aussi; mais le cercle en serait bientôt parcouru. Quelles sont donc les autres notions, les notions acquises? D'abord les notions transmises par les sens, et puis les notions *individuelles*, comme celles de faim, de soif, de plaisir, de douleur, etc. Mais ce que nous percevons par les sens est-il admissible? Ne voyons-nous pas souvent les sens se tromper et prendre pour vrai ce qui est en réalité faux? Beaucoup de Philosophes rejettent tous les témoignages des sens, soutenant que toutes les erreurs, dans les notions spéciales aussi bien que dans les notions générales, dérivent des perceptions des sens.

Quant aux notions générales, nous admettons que les sens sont incapables de les fournir, parce qu'ils ne perçoivent pas le général, l'universel. Les notions générales sont ou exclusivement dans notre âme, ou en même temps dans le monde extérieur, mais dans celui-ci uniquement en ce sens qu'elles y sont enveloppées dans les accidents; et les sens ne saisissent que ces accidents. Il en résulte que les notions immédiates ne sont point *fournies* par les sens. Si, par ex., nous disons : « Le tout est plus grand qu'une de ses parties, » nous pouvons bien attester, au moyen des sens, la vérité de cette assertion pour tel et tel objet; mais sa généralité ne relève que de l'entendement qui reconnaît cet axiome immédiatement.

Il n'en est pas de même des notions spéciales, et il importe d'examiner plus précisément les erreurs que les sens sont supposés y commettre. Pour n'en prendre, disent les adversaires, que le sens le plus parfait, la vue, combien de fois ne se trompe-t-elle pas, en nous représentant des objets grands mais éloignés comme petits, des objets qui se meuvent comme immobiles, des objets réfléchis dans un miroir comme s'adaptant à la façon, aux

formes de ce miroir? Certains malades voient même les objets tout à fait différemment qu'ils n'apparaissent aux hommes en bonne santé. — Nous répondons à ces objections que tous ces exemples ne prouvent assurément point que la vue se trompe ou ne perçoive pas l'objet tel qu'il est. Mais il ne faut pas oublier que la raison est au-dessus des sens, que c'est elle qui juge, et que les perceptions des sens ne sont point valables dès qu'elle s'y oppose. Si les objets éloignés nous apparaissent plus petits qu'ils ne le sont en réalité, cela dérive seulement de la modification de l'angle de la vue, lequel se rétrécit à mesure que l'objet est éloigné. Il n'y a donc pas ici une erreur de notre sens; au contraire, la perception est si juste que l'on a pu déduire de ce phénomène les lois de l'optique. Quant aux objets réfléchis dans un miroir, il n'y a non plus aucune erreur : car nous ne voyons pas dans le miroir l'objet lui-même, mais son image, modifiée d'après des lois connues. Si quelques objets nous apparaissent sous une autre forme qu'ils ne sont en réalité, et que cela arrive surtout dans quelques maladies, il ne s'ensuit aucunement une erreur des sens : la faute en est à notre imagination qui, à la suite d'une préoccupation momentanée ou d'un entraînement maladif, assimile et mêle les choses effectivement conçues avec des choses imaginées. Il y a aussi des choses qui échappent toujours aux sens; mais de la faiblesse de nos sens pour certains objets, il ne résulte nullement leur incapacité absolue, pas plus qu'il ne résulte de la faiblesse de notre raison, par rapport à celle de Dieu, que toutes nos conceptions soient des erreurs. Les sens ne se trompent donc pas, pourvu qu'on distingue toujours ce qui leur appartient exclusivement de ce que l'imagination

vient y mêler, et qu'on laisse la raison décider en juge supérieur.

Les hommes qui rejettent toutes les perceptions des sens comme erronées, ont par conséquent autant de tort que ceux qui supposent que les sens sont la source unique de nos connaissances. Mais, nous le répétons, tout ce que les sens nous fournissent, ne sont que des faits particuliers qui n'ont jamais une portée plus étendue : ce n'est que la raison qui leur donne une valeur générale et qui en déduit des vérités réelles (1).

Cependant il ne suffit pas de savoir que notre âme et nos sens fournissent à l'entendement matière à des notions et à des jugements; il faut connaître aussi la manière dont les objets fournis doivent être travaillés, pour élargir la base de notre science et pour nous assurer que nous ne commettons pas d'erreurs. Cette méthode nous est enseignée par la logique, qui s'occupe des lois et des règles d'après lesquelles la *définition* et la *démonstration* doivent être faites.

Si la connaissance que nous avons d'un objet ne relève que des notions, nous nous appuyons sur des choses *connues*, c'est-à-dire que, pour nous éclaircir sur ces choses, il ne nous faut que des *définitions;* si au contraire notre savoir ressort des jugements, nous

(1) On voit ici de nouveau combien Moyse Maimonide a eu tort de prêter (Môreh neb. chap. 73) aux Dogmatiques l'assertion « que nous ne pouvons avoir aucune confiance dans les sens, qui sont presque toujours exposés à l'erreur, » et chap. 71 où il dit « que les « Dogmatiques confondent presque continuellement l'imagination et « la fantaisie avec la raison. » Malgré le mérite qui reviendrait aux Dogmatiques pour la première assertion, je dois avouer que je n'ai trouvé chez aucun d'eux une pareille thèse.

nous fions à des preuves, c'est-à-dire il nous faut recourir à des *démonstrations*. Il est impossible de définir les notions simples telles que : âme, entendement, etc., impossible de définir par ces notions un autre objet : car la base de la définition, ce sont les notions de genre et d'espèce ; or, les notions simples ne peuvent y être subordonnées, parce qu'elles cesseraient par là d'être simples. De même les jugements. Toutefois il est nécessaire de remarquer que ce ne sont pas les jugements dits *immédiats* qui sont tels effectivement, mais que c'est la science de ces jugements qui est immédiate.

Quand nous avons formulé et précisé les notions et les jugements suivant les règles de la logique, il nous reste un autre travail à faire avant de pouvoir parvenir à un savoir réel. Ce travail consiste dans l'arrangement et la combinaison des notions et des jugements pour en déduire de nouveaux jugements. Tout ce maniement s'appelle *spéculation*. Mais la spéculation nous donne-t-elle en effet la certitude sur les choses inconnues ? — Il y a beaucoup d'hommes qui rejettent la spéculation comme inutile ou superflue. Nous n'entrerons point dans l'examen d'une opinion aussi oiseuse, et sans montrer que la spéculation est indispensable, nous remarquerons seulement que la définition même de la spéculation répond suffisamment à la question proposée. *Spéculer* est, comme nous venons de dire, arranger et combiner les jugements, pour en déduire d'autres. Il est donc évident qu'à l'aide de la spéculation nous obtenons des faits encore ignorés, si toutefois nous observons strictement les règles prescrites par la logique. Car la formation des propositions, leur combinai-

son, leur valeur, leur matière, leur qualité, enfin toute leur essence est déterminée par ces règles (1).

Première partie.

« Le connu, c'est-à-dire ce qui se trouve dans l'entendement, est réel ou ne l'est pas. Les notions de réalité et de non-réalité sont immédiates : autrement nous ne pourrions avoir ni la notion de l'immédiat, ni une autre notion, quelle qu'elle soit. On n'est pas d'accord au sujet de la réalité. Beaucoup d'entre les philosophes sont d'avis que la réalité de l'être nécessaire de lui-même constitue la nature de cet être, tandis que la réalité des autres êtres est accessoire à leur nature, en sorte qu'ils participent de la réalité *conceptualiter*. Selon d'autres savants au contraire, la réalité de toute chose en constitue le véritable fond, et tous les êtres participent par conséquent de la réalité *littéralement*. L'opinion de ces Nominalistes est la plus répandue : le Motazélite Baçrien *Aboû 'lHasan* entre autres et la plupart des Dogmatiques la défendent avec toute la chaleur que donne une conviction forte. « Car, disent-ils, si la réalité était un attribut commun aux êtres, elle changerait selon leur nature; si elle ne changeait

(1) Nous nous sommes peut-être trop longtemps arrêté à ce paragraphe introductif; mais les questions engagées touchent de si près à un problème qui dans les temps modernes a changé la face de la philosophie entière, que nous ne pouvions nous dispenser d'exposer un peu prolixement la marche des dogmatiques. Le chapitre suivant a pour l'histoire de la philosophie encore plus d'intérêt. La fusion du système d'Aristote avec les doctrines de Platon n'apparaît nulle part plus accomplie que dans la question qui engendra le Réalisme et le Nominalisme. Ce chapitre est malheureusement dans les divers auteurs dont j'ai pu consulter les ouvrages manuscrits si diffus et hérissé de tant de difficultés que je dois plus que jamais solliciter l'indulgence du lecteur.

pas, la nature de tout être réel consisterait précisément dans ce qu'il a de non-réel, et c'est évidemment une absurdité. Si la réalité changeait, c'est qu'alors elle dépendrait de la nature : la nature existerait donc avant la réalité; or, dans cet état antérieur supposé, la nature aurait eu besoin de s'adjoindre une autre réalité, et l'on devrait poursuivre jusqu'à l'infini les mêmes suppositions et le même raisonnement. »

Le *non-réel* peut être envisagé sous deux points de vue différents : il est ou *absurde*, c'est-à-dire *impossible*, ou *possible*. Quant à la première de ces deux catégories, elle comprend les pures négations, telles que la notion de dualité du créateur, de coexistence de négation et d'affirmation dans un même être en même temps, etc. La seconde catégorie est plus compliquée et donne lieu à de nombreuses disputes. Les Dogmatiques en général et, avec eux, plusieurs Motazélites de l'école de Baçrah (1) regardent le *non-réel possible* comme purement négatif et dépourvu d'existence. D'autres, surtout les Motazélites de Bagdâ'd, sont d'avis que le *non-réel possible* est effectivement *quelque chose*, mais une chose privée de réalité; Dieu peut cependant, selon eux, rendre cela substance, accident, etc. Ceux qui soutiennent que la réalité constitue le fond de la nature d'une chose, ne peuvent pas dire que le non-réel soit une chose, tandis qu'au contraire les conceptualistes supposent que la nature d'une chose renferme l'être et le non-être, la réalité et la non-réalité, en sorte que c'est tantôt la réalité, tantôt la non-réalité qui s'y présente. — Tous les savants qui défendent l'opinion que le non-réel possible est une chose, s'accordent à dire

(1). V. le chap. suiv. sur les Motazélites.

que la nature, l'entité des choses non-réelles possibles existe et avec leur réalité et sans celle-ci. La réalité n'est donc pas une partie de l'entité des choses possibles, mais elle est un attribut indépendant d'elles. Les entités des choses possibles sont par conséquent exemptes d'une réalité concrète : nous pouvons, par ex., concevoir l'entité d'un triangle, nous pouvons, en le distinguant de toute autre figure mathématique, comprendre ses différentes propriétés, sans qu'il ait de réalité dans le monde extérieur. Cela prouve suffisamment que *l'entité existe isolément de la réalité extérieure*, c'est-à-dire *qu'elle n'a de réalité que dans notre esprit.* Mais on ne s'arrête pas là; il y a des savants qui soutiennent que l'entité peut exister sans avoir aucune réalité ni dans le monde extérieur, ni dans notre esprit. Ainsi pensent la plupart des Motazélites. Ibn Sinâ, au contraire, le nie formellement.

Les entités sont, selon l'avis unanime des savants, distinctes de tout alliage séparable ou inséparable. Le noir, par ex., ne devient pas une chose complexe par sa propriété d'être noir : il n'est ni *un*, ni *plusieurs*, ni réel, ni non-réel, ni général, ni partiel, ni commun, ni particulier, ni une catégorie quelconque, en ce sens qu'une de ces catégories en constitue la réalité intrinsèque. Au contraire le noir, en tant qu'il est noir, n'est rien au delà, et l'unité, la pluralité, etc., sont des attributs, dans l'alliage desquels le noir existe distinct. Si l'on prétendait qu'une de ces catégories établit la nature du noir, il s'ensuivrait que le noir ne pourrait exister que dans cette même catégorie. Il est donc impossible de dire du noir qu'il est *un*, *plusieurs*, etc., mais seulement qu'il est noir.

Les Motazélites qui soutiennent « que le non-réel a de l'existence, » supposent que les êtres possibles sont égaux en essence, mais qu'ils ne sont pas égaux en réalité. Cette assertion est contradictoire en elle-même : car il s'ensuivrait que l'essence d'une substance, par ex., égale l'essence d'un accident ; cependant, sans nous y arrêter plus longtemps, nous indiquerons seulement les autres doctrines qu'ils en déduisent.

A l'exception de l'école d'*Ibn-Ayâsh* qui soutient que les essences non-réelles sont dépourvues de tout attribut et que les attributs ne leur viennent qu'en entrant dans l'existence, presque tous les autres Motazélites estiment que la différence qui se trouve entre les non-réels relève seulement des attributs. Ces attributs sont, selon eux, des *attributs génériques*, c'est-à-dire que l'essence d'une substance a pour attribut la *substantialité*, qu'un objet blanc a pour attribut la *blancheur*, etc. Ils se divisent en deux classes : 1. attributs qui se rapportent à l'ensemble des substances dont le corps est composé ; 2. attributs qui se rapportent seulement à des objets isolés. A la première classe appartient l'attribut *local* qui est essentiel à tout accident, parce que l'accident a besoin d'un lieu où il puisse se manifester La seconde classe embrasse quatre attributs qui appartiennent aux substances : 1. la substantialité; 2. l'attribut de la limitation ; 3. l'existence ; 4. l'apparition ; et trois attributs applicables aux accidents : 1. l'essentialité, 2. l'attribut de la localité, 3. celui de l'existence. D'autres Motazélites, comme Aboû Yakoûb Alshahhâm, etc., réduisent les quatre premiers attributs à trois, en disant que les attributs de la substantialité et de la limitation n'en forment qu'un seul.

La plupart des Dogmatiques rejettent toutes ces assertions sur les choses non-réelles, soutenant que notre conscience immédiate nous informe déjà que tout ce qui a du rapport avec notre raison, possède ou non une existence effective et des qualités particulières quelles qu'elles soient, en sorte qu'il n'y a pour nous que réalité et non-réalité, être et non-être. Les partisans du Motazélite *Aboû Hâshem* (1) et quelques Dogmatiques, comme l'*Imâm Alharamaïn* (2), le *Kâdhî* (3) *Aboû Bekhr*, etc., n'approuvent pas cette opinion et supposent un intermédiaire, un milieu entre être et non-être, entre réalité et non-réalité. Ils nomment cet intermédiaire *état*. L'état est, selon eux, la qualification d'un être qui n'a ni réalité ni non-réalité (4) : *qualification*, parce que l'état n'existe pas pour ce qui n'est pas attribut, qualité. Les autres Motazélites n'approuvent pas cette définition du mot *état*, puisqu'ils y réfèrent aussi les substances, c'est-à-dire les prétendues substances qui, suivant eux, ne sont pas réelles, mais seulement

(1) *Aboû Hâshem abd Olsalam* et son père *Aljobâiyî* sont les chefs des *Jobâiyîtes*, secte motazélite qui se distingue avantageusement de beaucoup d'autres sectes par le coloris philosophique de ses doctrines.

(2) *Imâm alharamaïn* (Imâm des deux villes saintes, de la Mecque et de Médine) est le titre honorifique d'*Aboû lmaâlî abd olmélekh ben Hayyowiah Aljiowaïnî*, qui, sous le règne du seljoûkide Alp Arslân, fut appelé à la nouvelle université de Nisâboûr, où il fit des cours sur les sciences religieuses et même sur les doctrines çoûfiques. Légiste consommé et auteur d'un grand nombre d'écrits estimés, il mourut l'an 448 de l'ère musulmane, 1056 de J.-C.

(3) Le Kâdhî *aboû Bekhr albâkilânî*, partisan des Asharites, auteur de beaucoup d'ouvrages renommés, mourut à Bagdâd l'an 403 de l'hégire, 1012 de J.-C.

(4) La définition n'est pas très-claire; néanmoins je n'ai pas voulu la changer. Nous trouverons, au reste, plus tard la signification du mot *état* plus précisée.

possibles. Cependant, pour le moment, nous ne nous occupons pas de cette opinion, et nous prenons le mot *état* dans le sens de l'école d'Aboû Hâshem. Or, celle-ci prête au mot *réel* un sens plus étroit que les Dogmatiques, puisqu'elle n'admet pas que cet intermédiaire soit *réel*, quoiqu'elle soutienne qu'il existe effectivement et qu'il se qualifie spécialement; « car, disent les disciples d'Aboû Hâshem, l'état existe et se qualifie, selon nous, *seulement comme terme commun aux êtres*, *comme notion générique;* mais cette manière d'être est incompatible avec la notion de réalité aussi bien qu'avec celle de non-réalité. » Sans entrer en discussion sur cette distinction, ce qui après tout se réduirait à une dispute de mots, nous allons examiner si les raisons que les partisans d'Aboû Hâshem mettent en avant pour l'existence d'un intermédiaire entre la réalité et la non-réalité sont admissibles. Ils proposent les arguments suivants :

1. « La réalité dont tous les êtres participent, est ou une chose réelle ou une chose non-réelle, ou elle n'est ni l'une ni l'autre. Si la réalité était effectivement une chose réelle, elle serait égale pour tous les êtres existants, en tant qu'ils sont réels, mais différente pour chacun d'eux, en tant qu'ils se distinguent les uns des autres. Cette différence comme chose qui se manifeste, serait donc une autre réalité accessoire à la première, laquelle réalité accessoire deviendrait à son tour principale pour une nouvelle réalité, et ainsi de suite jusqu'à l'infini. — D'un autre côté non plus, la réalité n'est pas *non-réelle :* car il en résulterait qu'un objet réel serait précisément constitué par son contraire, puisque *réel* est le contraire de *non-réel.* Donc, il faut que la

réalité ne soit ni réelle ni non-réelle, et c'est précisément ce que nous désignons par *état.* »

2. « Si les entités qui forment les espèces participent toutes des *genres*, il s'ensuit que l'état existe effectivement. Le noir qui est le contraire du blanc participe pourtant avec le blanc de la notion de *couleur*. Quand ils sont ensemble, l'un se trouve dans l'autre; quand ils ne le sont pas, chacun d'eux manque de l'autre, car aucun ne constitue un seul entier, désigné par le mot *couleur*. Il faut donc qu'un accident se trouve dans un autre accident, et cela est absurde. De plus, il est à remarquer que cette participation du terme générique *couleur* n'est pas seulement littérale, mais effective : on ne pourrait, par ex., jamais dire que le *noir* et le *mouvement* participent de la couleur, mais seulement le noir, le blanc, etc. »

Les Dogmatiques répliquent à ces arguments : 1. La réalité n'est pas un attribut dont tous les êtres participent; elle constitue au contraire le fond de toutes les entités, comme nous l'avons indiqué précédemment. Le cercle à l'infini de votre argumentation est par conséquent vicieux. Si la distinction de la réalité dans différents êtres était elle-même une chose effective, vous auriez raison; mais cela n'est pas : car les autres êtres ont, outre la réalité, non pas une autre réalité différente, mais l'entité, et la réalité est, comme nous l'avons fait voir, le fond et la source de cette entité.

2. Vous dites qu'il est absurde qu'un accident se trouve dans un autre accident. Nous n'en voyons pas l'absurdité pour ce cas et dans ce sens que vous supposez : car la *vitesse*, par. ex., et la *lenteur* qui toutes

deux sont des accidents (1), se trouvent en même temps subordonnées au *mouvement* qui, lui aussi, est un accident.

Les Philosophes n'admettent pas plus que nous l'*état*; mais ils disent que les *genres et les classes* dans lesquels se rangent les espèces simples *ne sont pas des êtres réels, mais seulement des êtres dans notre esprit.* Cependant cette assertion n'est pas juste non plus. Car si, par ex., la *couleur* (terme générique du *noir*) et la *perception de l'œil* (moyen pour *classer* la couleur) ne se trouvaient que dans l'esprit, le noir, résultant de ces deux choses, n'existerait pas dans le monde extérieur, mais seulement dans notre esprit.

Toutes ces suppositions créent donc des difficultés inextricables qui disparaissent toutes, si l'on adopte la doctrine de la plus grande partie des Dogmatiques, c'est-à-dire que *chaque être a et une essence spéciale* par laquelle il se distingue de toute autre chose, *et des attributs qui lui sont communs* avec une certaine série d'êtres hors de lui.

On a l'habitude de diviser tout ce qui fait l'objet de nos recherches en différentes classes. Les êtres sont d'abord, comme nous venons de dire, *réels* ou *non-réels;* les êtres réels se trouvent *dans le monde extérieur,* ou seulement *dans notre esprit.* Par là on voit déjà qu'il n'y a que ces deux derniers ordres d'êtres qui aient pour

(1) Les Dogmatiques défendent d'ordinaire de toutes leurs forces la proposition : « qu'un accident ne peut se trouver dans un autre; » mais à l'endroit du texte ils parlent du point de vue des philosophes. *Lenteur* et *vitesse* étant seulement des manifestations relatives du mouvement, n'ont pas de réalité, selon les Motakhallim's, et ne sont pas des accidents.

nous de l'importance. Mais ceux-ci se subdivisent encore. Les êtres portent ou ne portent pas en eux-mêmes la cause de leur réalité ; ils sont, par conséquent, ou *nécessaires* d'eux-mêmes, ou seulement *possibles* (un troisième cas ne se peut supposer). Puis les êtres possibles se trouvent ou dans un sujet quelconque qui les renferme, alors on les nomme *accidents;* ou ils ne s'y trouvent pas et sont le sujet eux-mêmes, alors on les appelle *substances*. Nous n'adoptons pas la division en êtres nécessaires possibles, etc.; mais, comme elle est ordinairement reçue, nous nous voyons obligés de nous y arrêter avant de passer à notre propre classification.

Nous avons établi que la réalité n'est point un attribut commun aux êtres, mais qu'ils en participent seulement littéralement; d'où il résulte qu'on a tort de dire que l'être nécessaire de lui-même égale, quant à sa réalité, les autres êtres et qu'il ne s'en distingue que par sa nécessité. Mais, quand même nous concéderions cette prétendue communauté de la réalité, nos adversaires n'en tomberaient pas moins dans une foule d'inconséquences qu'on aperçoit facilement et qu'il est inutile de relever. Il nous importe seulement de faire ressortir les qualités que nous devons reconnaître comme essentielles à l'être nécessaire, et qui résultent de la notion même du *nécessaire*.

1. L'être nécessaire ne peut point être simultanément et conjointement nécessaire par lui-même et par un autre. 2. Il n'est pas composé d'autres êtres. Car, si l'être nécessaire était composé de parties soit mesurables, soit idéales, comme matière et forme, il serait dépendant d'un autre et cesserait d'être nécessaire par lui-même. 3. Les autres êtres ne sont pas composés de lui, puisqu'ils for-

meraient en ce cas des parties de l'être nécessaire. 4. La réalité de l'être nécessaire n'est pas un accessoire de son entité; elle constitue au contraire, comme nous avons vu précédemment, le fond de son entité. 5. La nécessité de l'être nécessaire n'est pas non plus accessoire : car s'il en était ainsi, cela serait pareillement une contradiction *in adjecto*. 6. Être nécessaire par soi-même ne peut se dire que d'*un seul* être. S'il y en avait plusieurs, il y aurait unité de réalité et de nécessité dans une diversité d'individualités. L'être nécessaire, pour être tel, aurait donc besoin d'une pluralité d'individualités, c'est-à-dire d'une chose non nécessaire d'elle-même, et cela est absurde. 7. L'être nécessaire de lui-même est nécessaire dans tout le sens du mot, c'est-à-dire, il n'a besoin d'aucun être complémentaire. 8. L'être nécessaire par lui-même ne peut point ne pas exister. 9. L'être nécessaire est susceptible d'attributs et il ne les exclut pas.

Ces propositions apparaîtront dans tout leur jour, dès que, dans la seconde partie de notre système, nous les aurons appliquées à Dieu. Pour le moment, il nous importe de voir quelles sont les qualités de *l'être possible*. *Possible* est ce qui peut être ou ne pas être, sans que notre raison soit contrainte de trouver absurde l'un ou l'autre cas. Il est clair, au reste, que la *possibilité* n'est ni réelle, ni non-réelle, mais seulement une notion de notre esprit. — *Les êtres possibles ne peuvent ni exister ni ne pas exister sans une cause distincte.* Cette qualité de l'être possible est admise par tout le monde; on discute seulement sur sa valeur, c'est-à-dire, on se demande si c'est une *notion immédiate*, ou si cette assertion a encore besoin d'une preuve. Or, il est évident que nous savons cela immédiatement : car la réalité ayant autant de prise

sur un être possible avant son apparition que la non-réalité, il faut absolument supposer un *motif* qui détermine l'existence ou la non-existence de cet être. Sans cette supposition nous ne comprendrions aucune chose quelle qu'elle fût. Le principe de causalité est donc un principe immédiat.

Comme il a été dit, nous n'acceptons pas la classification ordinaire des êtres, mais nous partons de ce principe de causalité pour établir notre propre manière d'envisager les choses. C'est pourquoi nous jugeons à propos d'interrompre l'exposition des doctrines relatives aux êtres possibles pour indiquer d'une manière générale la marche de notre système, ce qui ne nous empêchera point de présenter en même temps nos considérations sur le principe causal.

Selon nous, les êtres sont ou *primitifs*, ce qui veut dire ne dépendant pas d'un autre être, et n'ayant aucun prédécesseur, ou bien ils sont des êtres *parus dans le temps*, *produits*, *formés*, c'est-à-dire redevables de leur existence à une cause précédente.

Nos remarques précédentes ont établi que les êtres nécessaires, ou, ce qui est ici la même chose, les êtres primitifs, ne sont qu'*un* en nombre, et que cet être est Dieu. Cependant la preuve en appartient à la théologie naturelle; pour le présent nous ne ferons que relever quelques objections contre la *primitivité*, ou, pour mieux dire, contre l'*éternité* de Dieu et de ses attributs.

Les Philosophes soutiennent la primitivité du temps, et par là celle du mouvement, d'où s'ensuit en outre celle des corps. Ils nous objectent tous ces arguments pour nous prouver que la primitivité n'est pas exclusivement applicable à Dieu. Dans l'impossibilité où nous sommes

de vider ici cette question entièrement, nous nous réservons de revenir plus tard sur la prétendue éternité du temps, du mouvement, etc. Qu'il nous suffise actuellement d'adresser une seule observation aux Philosophes qui, reconnaissant Dieu comme l'être nécessaire, n'admettent pas son éternité exclusive. « Si les choses ont toujours existé, elles ne dépendent pas d'une autre cause, elles sont par conséquent nécessaires par elles-mêmes. Or, vous-mêmes, vous affirmez qu'il n'y a qu'un seul être nécessaire; cet être doit donc avoir existé avant toute autre chose, par conséquent avant le temps, ce qui veut dire, doit avoir existé d'éternité. Votre assertion que Dieu a été en effet avant toute autre chose, mais qu'il n'a pas existé positivement, est une contradiction si évidente qu'elle ne mérite aucune réplique. »

L'Être primitif n'a pas besoin d'agent. Les Philosophes, tout en soutenant l'éternité du monde et le déclarant en même temps établi par Dieu, croient qu'un agent est compatible avec l'Être primitif; mais qu'on ne s'y méprenne pas, cette discussion spécieuse tient uniquement au sens du mot *primitif.* Les Dogmatiques, en disant que l'Être primitif n'agit pas, contraint par son essence, mais qu'il accomplit toutes ses actions, par volonté et par libre choix, résolvent cette question une fois pour toutes. D'autres, au contraire, qui, comme les partisans d'*Aboû Hâshem*, supposent les *états*, appliquent la dénomination de *primitif* à ces états, en sorte qu'à les entendre, *l'état du savoir divin* (1), par ex., produit la science divine et ne produit que cela; donc, lorsque ceux-ci parlent de l'Être primitif, ils ne désignent pas par là la même notion que les Dog-

(1) La science de Dieu *in potentiâ.*

matiques; mais ils seraient du même avis s'ils attribuaient à ce mot une signification identique. La grande et unique différence entre nous et les autres savants, c'est que nous défendons la liberté de l'action divine, tandis qu'ils supposent Dieu forcé par son essence.

Quant à l'éternité du monde, l'on se sert contre nous de l'argumentation suivante : « Vous classez les êtres en êtres *primitifs* et en êtres *produits*. Soit; mais vous admettrez aussi que toute chose produite a besoin de l'*extension*, c'est-à-dire de la *matière*, et de la *durée*, c'est-à-dire du *temps*. Matière et temps sont par conséquent des êtres primitifs. En voici la preuve. Tout être *produit* avait, avant son apparition concrète, la possibilité d'être. La possibilité est donc un attribut réel; sinon, une chose possible ne serait rien du tout et ne pourrait jamais devenir quelque chose. Or, si cette possibilité est quelque chose de réel, il doit y avoir un objet dans lequel elle se trouve; cet objet est la matière : donc celle-ci n'est pas produite, mais elle est de toute éternité. Comme la matière, le temps aussi est éternel; car la chose *produite* n'a pas existé avant d'exister. Or, l'*avant*, l'*après*, le *simultanément* expriment évidemment une chose réelle, sans toutefois subsister par soi : ce sont des choses relatives, ayant besoin d'un sujet pour s'y manifester. Ce sujet est le *temps*; car, si nous disons : « Tel mouvement a eu lieu *avant* ou *après* tel autre, cela veut dire que ce mouvement a eu lieu dans un temps qui précède ou qui suit un autre temps. Les expressions *avant*, *après*, *simultanément* sont par conséquent des accidents qui, réels eux-mêmes, présupposent le temps, leur sujet,

comme étant réel. Mais si le temps était *produit*, il faudrait absolument présupposer un autre temps précédent, afin qu'on pût y appliquer *l'avant* de sa non-existence; pour ce temps encore un autre, et ainsi jusqu'à l'infini. Le temps et la matière sont par conséquent primitifs. » A ce raisonnement nous répliquons : Toute votre erreur consiste dans la supposition que la possibilité est une chose réelle, et cela n'est pas. La possibilité d'une chose possible n'est nulle part concrète; c'est une pure *conception de notre esprit*, *sans réalité*, et, pour ne point nous répéter, nous vous rappellerons nos précédentes considérations sur les prétendus êtres non-réels. Mais, quand même nous admettrions votre hypothèse, nous ne pourrions néanmoins accorder que ce qui renferme cette possibilité, soit une chose concrète; car on n'attribue la possibilité qu'à un être non-existant, non-réel : dès que cet être a *paru*, la possibilité n'est plus pour lui. Or, il est inconcevable qu'une chose non-réelle requière, pour subsister, une chose réelle. — Il en est de même du temps. Vous avez bien raison de dire qu'une chose *produite* n'a pas existé avant d'être produite; mais il est faux de rapporter cette non-existence au temps. La non-existence d'une chose est la pure négation de cette chose, négation qui exclut par conséquent tout rapport soit avec le temps, soit avec un autre objet. Pour que votre supposition fût juste, il faudrait que chaque partie du temps, le jour d'aujourd'hui, par ex., eût eu lieu dans un temps antérieur à son existence; si l'on supposait pour le jour d'hier, d'aujourd'hui, enfin pour un moment quelconque, un autre temps antérieur, on arriverait à une

série de temps qui seraient renfermés les uns dans les autres (1).

Avant de continuer notre propre classification des êtres, nous avons encore quelques remarques à faire sur la classification ordinaire. — On appelle *substance* tout être possible concret qui n'est pas *accident*. Quand la substance se trouve dans un fond quelconque, elle est *forme*. On la nomme *matière*, si elle constitue ce fond même; *corps*, si elle est composée de forme et de matière. La substance qui n'est ni forme, ni matière, ni corps, mais qui se trouve intimement *alliée* au corps de manière à le gouverner, s'appelle *âme*, et *intelligence* dans le cas où elle n'est pas alliée au corps. — Les accidents se divisent en accidents qui ont du rapport à certaines choses, et en accidents qui n'en peuvent pas avoir. Les premiers, qu'on nomme *accidents relatifs*, sont rangés en sept catégories différentes. Ils expriment : 1° l'*où*, 2° le *quand*, 3° le *rapport* de deux choses entre elles, 4° la *possession*, 5° l'*action*, 6° la *passion*, 7° la *situation*. — Les accidents non relatifs indiquent ou non une division. Dans le premier cas ils sont *quantités continues* (comme l'espace et le temps), ou *quantités discrètes* (les nombres); enfin, s'ils ne sont ni accidents relatifs ni quantitatifs, ils embrassent les *qualités*, qui se subdivisent en quatre nouvelles caté-

(1) Les Dogmatiques répondaient aux objections des Philosophes par des argumentations dont ceux-ci se servaient eux-mêmes. Loin de reconnaître ces argumentations comme concluantes, les Motakhallim's n'en firent aucun usage dans leur propre système; leur preuve pour la non-éternité du monde, et pour l'éternité d'un seul Dieu créateur, ils la puisèrent dans certains passages du Coran, qu'ils citent textuellement, mais qui sont étrangers à notre sujet.

gories : 1° qualités des sens, telles que couleur, odeur, chaleur, etc., 2° qualités de l'âme (science, etc.), 3° qualités de capacité corporelle (les forces physiques), 4° qualités propres aux quantités, telles que unité, pair, propriété d'un triangle, d'un carré, etc.

On soutient que les accidents relatifs sont des êtres réels, et, pour prouver leur réalité concrète, on recourt d'ordinaire à la réalité des êtres possibles non-réels. Selon les Dogmatiques, ces catégories ne sont que des abstractions de l'esprit, sans aucune réalité. Ils convainquent d'erreur leurs adversaires par des arguments nombreux dont nous ne citerons que quelques-uns. Si, disent-ils, la catégorie du *rapport*, par ex., embrassait des êtres réels, on les trouverait nécessairement dans un objet quelconque : car le rapport n'existe pas, comme tel, par lui-même. Or, s'il se trouvait réellement dans un objet, son existence dans cet objet constituerait un autre rapport qui à son tour exigerait pour fond un autre sujet, et ainsi jusqu'à l'infini. — La même preuve peut être appliquée à la catégorie du *quand*, c'est-à-dire à la relation des choses entre elles d'après leur antériorité, leur postériorité et leur simultanéité. Si cette catégorie était un attribut ayant une réalité effective, elle devrait exister dans le temps : or, cette existence dans le temps serait une seconde relation, une relation accessoire qui aurait besoin à son tour d'un autre temps. — Le même raisonnement peut encore s'appliquer à la catégorie de l'*action;* car n'étant point substance elle-même, il faudrait qu'elle fût accident, soit dans l'agent, soit dans l'effet. Or, si elle était accident de l'agent, elle ne pourrait subsister sans lui; ainsi donc non-seulement son existence serait une existence possible, mais encore elle

aurait besoin d'un agent; l'action de l'agent sur elle serait donc une autre chose différente et sujette à son tour aux mêmes objections. Quant à l'effet, il est susceptible de la même argumentation.

Quelques savants, considérant tous les accidents relatifs comme des êtres réels, s'appuient, par exemple, pour la catégorie de *l'où*, c'est-à-dire pour la relation des choses avec le lieu, sur ce raisonnement : L'existence du ciel au-dessus de la terre n'est pas une chose conçue par notre esprit d'une manière abstraite; cette existence est si réelle que ce jugement-ci : « *Le ciel se trouve au-dessus de la terre,* » est évident avant même qu'une définition ou une abstraction ait été faite. La fausseté de cette argumentation saute aux yeux ; car si nous pouvions changer de place, le ciel ne serait plus au-dessus de nous. Le dessus et le dessous, le côté droit et le côté gauche sont donc de purs contingents. L'un se change en l'autre, le dessus devient dessous, ou en d'autres termes, l'affirmation devient négation et *vice versâ.* Preuve irréfragable que ce sont seulement des conceptions de notre esprit.

La difficulté de l'appréciation est plus grande pour les catégories de la quantité. Voyons d'abord les quantités continues, l'espace et le temps. Les Philosophes prétendent que la *surface*, étant un accident réel, est dans le corps, que la *ligne* est dans la surface, le *point* dans la ligne, et que par conséquent ces trois choses ont une réalité concrète. C'est là une grande erreur. La surface ne subsiste pas dans le corps, elle en est la limitation. Or, *limiter* une chose c'est lui mettre des bornes infranchissables, la terminer, la faire disparaître. La surface ne fait donc pas partie du corps, mais elle en est le terme;

c'est une notion purement négative et qui ne saurait être réelle. Si elle était réelle, elle devrait, en tant que partie du corps, avoir, comme lui, les trois dimensions. — La même argumentation est applicable à la ligne et au point.

Mais qu'est-ce que le temps? La réponse à cette question est différente dans les diverses écoles : les Dogmatiques mêmes ne sont pas tous d'accord sur ce point; cependant la définition la plus généralement admise par eux, est celle-ci : « Le mot *temps* exprime la simultanéité d'un objet avec un autre, ou mieux encore, la connexion d'un certain fait de notre imagination avec un fait connu, connexion nécessaire pour préciser le fait que nous voulons nous représenter à nous-mêmes ou à d'autres, et pour lui ôter toute incertitude. » Si l'on dit : « Il est venu au lever du soleil, » *le lever du soleil* est un fait connu de tout le monde; au contraire, cette expression *il est venu* n'indique qu'un phénomène clair et intelligible, il est vrai, mais indéterminé, s'il reste isolé, tandis qu'il reçoit toute précision dès qu'on le rapporte au lever du soleil (1). »

Examinons maintenant si le temps est réel ou non. Il y a beaucoup d'hommes qui en nient la réalité. « Car, disent-ils, si le temps était en effet réel, il devrait être ou le passé, ou l'avenir, ou le présent, ou tout cela à la fois. Or, il n'est sûrement ni le passé ni l'avenir, car ni l'un ni l'autre n'existent, tandis que nous supposons

(1) Il est superflu de diriger l'attention du lecteur sur cette définition qui, tout inexacte qu'elle est, a néanmoins une haute importance. Je dirai seulement que j'aurais peut-être mieux fait de remplacer dans ma traduction le mot *connexion* par *lien unissant*, mot qui se trouve dans cette définition chez quelques autres auteurs.

toujours le temps; il ne pourrait être le passé, l'avenir, et le présent à la fois, puisqu'il serait alors moitié existant, moitié non-existant. Reste donc le présent. Si le temps est le présent, il est ou divisible ou non; mais s'il était divisible, une partie en précéderait une autre, de sorte que le présent ne pourrait être présent entièrement, ce qui est absurde. S'il était indivisible, alors ce qui n'est pas présent ne serait pas temps, et il y aurait ainsi une infinité de temps, puisque ce qui vient après le présent, est un autre temps tout à fait différent. Comme tout cela est inadmissible, on ne peut supposer le temps réel. » A cette argumentation nous répliquons : Le temps n'est ni passé, ni avenir, ni présent. Le passé, l'avenir et le présent sont seulement des accidents pour des choses *temporelles;* mais le temps lui-même n'est pas temporel, n'est pas un accident, il est un *sujet* auquel on attribue des accidents. Votre erreur vient de la confusion que vous faites des catégories temporelles des choses avec le temps lui-même. Nous voyons certaines choses avant d'autres, ou après d'autres, ou simultanément avec d'autres; mais les notions de priorité, de postériorité, de simultanéité, sont différentes et changent de valeur avec chacune des choses auxquelles on les applique; elles n'existent pas par elles-mêmes ou en elles-mêmes; elles ne sont que des notions abstraites, en sorte que l'on ne peut affirmer ni leur réalité, ni leur non-réalité. Ces notions ne sont donc pas des parties du temps; le temps existe en lui-même indépendamment d'elles. La priorité ou la postériorité ne changent rien au temps, mais seulement aux faits auxquels elles sont appliquées.

On discute beaucoup sur l'essence du temps. Nous répétons ce que nous avons déjà dit, que le temps est la

conjonction d'une chose déterminée avec une autre qui ne le serait pas, prise isolément; ou, si l'on veut, la liaison d'un phénomène quelconque avec un phénomène connu. C'est un être simple, réel en lui-même; il ne contient point d'autres êtres, et il n'est lui-même contenu dans aucun. De là il est clair que le temps, comme nous l'avons dit précédemment, n'est pas et ne peut pas être de toute éternité, puisqu'il n'y avait rien à déterminer avant l'existence du monde.

A entendre quelques-uns le temps est une substance immatérielle qui ne peut jamais ne pas exister, vu que sa cessation serait postérieure à son existence et que cette postériorité serait inimaginable sans l'existence du temps. Nous répondons que cette impossibilité n'est qu'apparente; elle nous frappe seulement, lorsqu'en considérant la non-existence du temps, on a égard à son existence; mais elle ne résulte pas de la non-existence considérée absolument, et c'est pourtant ainsi qu'on la doit envisager.

La définition d'Aristote et de ses partisans, que « le temps est la mesure de l'extension du mouvement, » n'est pas exacte, parce qu'elle est basée sur un fait que nous lui contestons. Aristote suppose le temps comme un être ayant la capacité de renfermer en lui les intervalles. Pour qu'il fût tel, il faudrait que deux parties, deux moments, existassent à la fois; mais dans le temps il ne s'en présente jamais deux : quand un moment est présent, l'autre n'est plus, en sorte que cette mesure de l'extension n'a pas de réalité.

Il n'y a pas non plus d'accord entre les Dogmatiques et les Philosophes sur ce qui concerne les quantités discrètes, c'est-à-dire *les nombres*. Les Philosophes regar-

dent l'unité et la pluralité comme des êtres réels. Ils disent : « Un homme fait partie essentielle de *dix* hommes, et il s'en distingue en même temps comme unité. Un cheval a l'unité commune avec un homme, mais il diffère de celui-ci par son animalité. L'unité est donc une chose réelle; et ce que nous disons de l'unité peut se dire également de la pluralité. Il est par conséquent clair que ces choses sont des êtres réels. » — L'insignifiance de ces assertions est bien facile à démontrer. Les Philosophes confondent dans les exemples cités les notions quantitatives avec les essences mêmes. Un homme ne fait pas partie d'un certain nombre d'hommes, comme *un*, mais comme *homme*, comme individu, et il s'en distingue aussi seulement comme tel. Si l'unité était un attribut accessoire à l'essence, c'est-à-dire par elle-même un être réel, alors un homme serait *un* comme essence, et une autre unité lui devrait être ajoutée comme attribut accessoire : or, cette unité réclamerait à son tour les mêmes conditions, et ainsi jusqu'à l'infini. Il en résulte évidemment que l'unité n'est pas réelle. — La pluralité n'étant qu'un agrégat d'unités n'est donc pas réelle non plus, et tous les nombres ne sont par conséquent que des conceptions abstraites sans réalité concrète.

Les autres qualificatifs appartiennent dans notre classification aux êtres *produits*; en les abordant nous rentrons dans notre propre système, dont nous pourrons désormais suivre l'ordre.

Les êtres *produits* sont ou *contenants* ou *contenus*, ou, comme quelques Dogmatiques ajoutent, ils ne sont ni l'un ni l'autre. Les êtres contenants sont ou susceptibles de division, c'est-à-dire ils sont des *corps*, ou ils n'admettent aucune division, c'est-à-dire ils sont des

substances simples. Le corps est, comme nous le verrons plus tard, un composé de substances simples. Les êtres contenus sont *accidents*.

Les êtres contenus ou accidents.

Les accidents sont de deux sortes : 1° accidents appartenant exclusivement aux objets animés ; 2° accidents propres aussi à des objets inanimés. A la seconde catégorie appartiennent toutes les choses sensibles : sons, couleurs, odeurs, saveurs, le froid, le chaud, etc., et les apparitions physiques qui embrassent quatre sortes de phénomènes, c'est-à-dire : conjonction, disjonction, mouvement, repos. Les objets sensibles, perceptibles par la vue, sont de deux espèces, à savoir : perceptions immédiates et perceptions médiates. Nous percevons immédiatement la lumière et les couleurs, mais nous percevons médiatement par l'entremise de celles-ci les formes et les figures. Il y a cinq couleurs : le blanc, le noir, le rouge, le jaune, le vert. Le blanc et le noir sont les couleurs fondamentales, les autres ne sont qu'une portion plus ou moins forte de noir sur un fond blanc. Selon la prétention de quelques-uns, la véritable couleur est le noir, et le blanc, étant susceptible de toute autre couleur, ne peut, suivant eux, être une couleur à proprement parler. D'autres soutiennent que la lumière est un corps (1) ; cependant nous ne saurions admettre cette opinion, non plus que celle de plusieurs savants, que *l'obscurité* est un attribut ayant une réalité concrète (2).

(1) Je ne trouve malheureusement pas de plus amples indices ni sur cette observation très-remarquable pour la physique de ces temps-là, ni sur les hommes qui l'avaient avancée. Le commentateur dit seulement : « Quelques hommes sont d'avis que la lumière est un corps qui, détaché de l'objet lumineux, se joint à l'objet illuminé. »

(2) Nous omettons le reste d'une longue énumération des objets

Ce que nous avons nommé *apparition* est l'existence d'une substance dans un volume, ou plutôt son *entrée* dans un contenant, dans l'espace. Conjonction, disjonction, mouvement, repos, sont des phénomènes subordonnés au terme générique *d'apparition*. On n'est pas d'accord sur la définition de ces accidents. La plupart des Dogmatiques en donnent les suivantes : *mouvement* est l'apparition d'une substance dans une place après avoir été dans une autre place. Une substance est en *repos* quand elle s'arrête dans un endroit pendant un certain temps. *Conjonction* est l'apparition de deux substances dans deux endroits, de façon qu'une troisième substance ne puisse les désunir. Si deux substances apparaissent de manière à n'occuper, ensemble, qu'une seule place, il y a *union*. Quand la disposition locale de deux substances peut être variée par une troisième, il y a disjonction. Mouvement, repos, conjonction, disjonction, sont des attributs réels; car nous trouvons les corps en mouvement ou en repos, conjoints ou disjoints, quoique nous les ayons vus auparavant dans l'état contraire. Ce changement d'un état dans un autre est une chose réelle.

Les accidents appartenant exclusivement aux êtres animés sont d'abord les qualités physiologiques, telles que vie, mort, santé, maladie, force, etc. Nous disons qu'un objet est vivant quand sa constitution est également tempérée, et qu'il a la capacité de sentir et de se mouvoir.

A la même catégorie appartiennent les qualités caractéristiques de l'âme, comme science, ignorance, etc. Science et ignorance sont des notions immédiates qui ne

sensibles, dans lequel on ne trouve rien qui puisse nous offrir quelque intérêt.

sauraient être définies, et qui, étant déterminées, connues et comprises de tout le monde, n'ont aucun besoin de définition. Quand la science nous est départie par une cause extérieure, nous l'appelons *science d'autorité;* sinon, *science immédiate*. Si les (cinq) sens extérieurs ou les sens intérieurs, tels que le jugement, le sens commun, etc., sont la cause de notre savoir, nous l'appelons *savoir nécessaire* ou *évident, irrémissible*. C'est ainsi que nous savons que le soleil brille, que le feu est chaud, que nous avons faim, soif, peur, que nous éprouvons de la douleur, du plaisir, etc. Quand notre science se fonde sur des démonstrations et des preuves, nous la nommons *science spéculative*. Ce qui n'est pas clair, quoiqu'on en ait attentivement examiné la *thèse* et l'*antithèse*, se nomme *doute*. Quand, dans un tel examen de ces deux choses, l'une nous paraît la plus acceptable, nous la désignons par le mot *opinion* et l'autre par *conjecture*.

Même parmi les Dogmatiques, il n'y en a que très-peu qui reconnaissent la notion de science comme une notion immédiate (1). On en donne une multitude d'explications et de définitions. Les uns disent : La science est une notion acquise; d'autres prétendent même que c'est une notion négative, etc. Nous examinerons seulement quelques-unes des objections que l'on fait à notre doctrine (2). On soutient que « *savoir une chose,* »

(1) Voyez pour les dissensions qui se sont élevées à ce sujet, l'introduction de H'âjî chalifah, où se trouvent beaucoup de renseignements remarquables sur cette matière.

(2) Les définitions de la science ne manquaient pas aux Arabes. Je n'en citerai que quelques-unes. Les Motazélites disaient : « Savoir, c'est saisir une chose dans toute sa valeur, de manière que notre âme s'y repose entièrement. » Le kâdhî Aboû Bekhr dit : « La science est le moyen par lequel on perçoit la certitude et les fondements d'une

c'est avoir imprimé dans son âme une forme égale à cette chose. L'absurdité d'une telle définition est palpable. Si nous percevons, par ex., le chaud et le froid, ou un objet droit et un objet courbe simultanément, l'essence du chaud et du froid, du droit et du courbe, doit être dans notre âme, et ces deux affections se doivent par conséquent reproduire en même temps, ce qui est impossible.

Quelques-uns sont d'avis que nous savons, par un seul acte de savoir, deux et même plusieurs choses. La plupart des Dogmatiques ne partagent pas cette opinion, disant qu'un acte de savoir ne se rapporte qu'à un seul objet. Aboû Mançoûr de Bagdâd défend l'opinion que nous savons toujours deux objet à la fois; car, dit-il, « celui qui *sait* une chose, sait aussi qu'il la sait; son savoir est donc en rapport avec cette chose et avec lui-même. » Cette assertion est fausse; car il arrive assez souvent que tout en sachant une chose, nous n'avons pas la conscience de ce savoir : dès que nous l'avons, c'est par un nouvel acte de savoir qui efface momentanément de notre conscience le savoir précédent.

Nous avons observé que notre savoir se base ou sur la spéculation, ou sur des notions absolument claires et évidentes qui, sans que nous les ayons acquises ou cherchées, résident dans notre âme. Il s'ensuit que la science que nous possédons par ces notions immédiates, est incontestable et irrémissible. Or, il y a quelques savants, comme l'Ashârîte Aboû 'lHasan (1), et, parmi les

chose. » Aboû Ishak dit : « La science est ce qui donne l'évidence à l'objet qu'on veut connaître. » Suivant d'autres : « Savoir, c'est percevoir l'objet à connaître dans toute sa portée, » etc.

(1) Aboû 'lHasan ne doit pas être confondu avec Aboû 'lHasan de Baçrah le Motazélite. Le nôtre est le chef des Asharîtes et mourut l'an 330, ou, suivant d'autres, 324 de l'ère musulmane (935 de J. C.).

Dogmatiques, Râzî, qui soutiennent que tout ce que nous savons est incontestable, vu que même le savoir spéculatif dérive, en définitive, comme toute autre science, de ces notions immédiates. Cette assertion ne saurait être admise; car, bien que les deux prémisses d'un syllogisme soient incontestables, c'est-à-dire bien que les prémisses elles-mêmes et leur rapport soient compris, il arrive néanmoins souvent que, par suite d'inadvertance ou d'entraînement produit par l'objet à démontrer, nous n'en tirons pas la conclusion telle qu'elle doit être, et c'est là la cause des dissensions dans les sciences spéculatives. Le doute s'y glisse facilement, tandis qu'il n'atteint jamais les notions irrécusables.

C'est ici qu'on agite une question importante : Peut-on avoir une connaissance des choses non-réelles, ou même peut-on savoir que les choses non-réelles n'existent pas? Aboû Ishak dit qu'elles ne sont pas du domaine de notre savoir; « car, ajoute-t-il, si le non-réel était connaissable, il serait distinct des autres choses, et ce qui se distingue des autres choses est réel. » Les Motazélites et beaucoup d'entre les Dogmatiques lui objectent avec raison : « Si tu appelles non-réel ce qui n'existe pas dans le monde extérieur, nous te le concédons volontiers; mais il est des choses qui, sans avoir une réalité extérieure, existent dans notre esprit; or, ces choses nous sont bien connues et nous sommes même continuellement obligés d'y recourir. »

Le savoir par lequel nous possédons les notions immédiates, telles que les principes de causalité, de contradiction, etc., se nomme *intelligence recevante* (1).

(1) Dans le langage technique des Dogmatiques *l'intelligence* est seulement un attribut, une *faculté* de l'âme *raisonnable*, non pas, comme

On n'est point d'accord sur la signification du mot *intelligence* (1); mais la définition mentionnée suffit à notre but actuel. Or, comme l'intelligence n'est autre chose qu'un degré de science, il est évident qu'elle ne peut pas plus que celle-ci, être substance, qu'elle est seulement un accident appartenant exclusivement aux notions générales, aux notions immédiates, mais non pas aux objets sensibles; car dans ce cas les bêtes posséderaient aussi de l'intelligence.

Une autre de ces qualités est la puissance. *Puissance* est, selon quelques anciens Philosophes, la vigueur des membres du corps. On voit facilement qu'une telle définition est trop exclusive. Les Dogmatiques regardent la puissance comme la qualité qui rend un individu capable d'agir ou de cesser d'agir selon son gré. Cette définition est admise aussi par les Motazélites; mais ceux-ci, quoique soutenant unanimement que la puissance existe avant l'action, ne s'accordent guère pour

chez les philosophes, *l'âme* même ou plutôt la substance immortelle de notre être. Quant à l'expression *intelligence recevante*, on doit se rappeler la division d'Aristote des intelligences. Le διανοητικὸν est subdivisé, chez lui, en θεωρητικὸν et πρακτικὸν, ce dernier en 1. νοῦς παθητικὸς, 2. νοῦς ἐνεργητικὸς ou ποιητικός. Alfârâbî, Ibn Sînâ et les autres partisans de la philosophie du Stagirite subdivisent le νοῦς πρακτικὸς en quatre classes : il se manifeste, selon eux, 1. comme intelligence materielle, 2. intelligence recevante, 3. intelligence reçue, 4. intelligence active. C'est à cette classification que se rapporte l'expression de ces auteurs.

(1) Nous citerons seulement quelques-unes des définitions en usage chez les Dogmatiques : « L'intelligence est la disposition naturelle par laquelle nous parvenons à la connaissance. » L'Asharîte Aboû l'Hasan dit : « L'intelligence et la science ne diffèrent que comme espèce et genre. La science est la notion générique de l'intelligence. » D'autres : « L'intelligence est la science qui, détournant de ce qui est mauvais, nous dirige vers le bien. » Les Motazélites : « *L'intelligence* nous fait voir le hideux du mal et le beau du bien, » etc.

décider si elle a ou non de la durée jusqu'à l'action. On conçoit facilement que ni l'un ni l'autre de ces cas ne se présentent; car si la puissance (qui n'est qu'un accident) durait jusqu'à l'action, elle subsisterait plus d'*un instant*, et cela est incompatible avec la notion d'accident. Si elle ne durait pas jusqu'à l'action, celle-ci pourrait s'accomplir sans la puissance, et ainsi la notion de puissance serait vaine. La vérité est que la puissance est simultanée avec l'action; l'action est, pour ainsi dire, tirée par elle de son néant. Il y a entre l'action et la puissance absolument le même rapport qui existe entre la cause et l'effet. Le contraire de puissance est *faiblesse*, qui est également un attribut réel, quoique les Motazélites, la considérant comme manque ou négation de puissance, la supposent non-réelle.

Une autre qualité caractéristique de l'âme est la *volonté*, et son contraire, l'*aversion*. *Volonté* est une affection de notre âme, affection qui dépend de la science ou de l'opinion que l'objet *voulu* est pour nous un bien. L'*aversion* résulte de l'opinion qu'un objet nous sera désavantageux. La volonté ne se manifeste qu'isolément; si après plusieurs réitérations elle s'arrête au même objet, nous la nommons *intention*, *dessein*. On doit regarder comme une sorte de volonté l'*amour :* ainsi, par exemple, l'amour de Dieu c'est la volonté de l'Être suprême de récompenser; l'amour de Dieu, en parlant des hommes, est leur volonté de lui obéir.

Aux qualités caractéristiques de l'âme appartient encore la faculté de *langage*. Les langues, moyens d'exprimer nos pensées, diffèrent par les sons, par les mots, par les formes, bien que les pensées ou les choses que nous voulons communiquer aux autres ne soient

pas différentes. Il subsiste donc en nous quelque chose qui est comme le fondement des sons et des mots ; c'est là ce que nous appelons la *faculté de langage*. Aux yeux des Motazélites le langage n'est pas une faculté particulière : ils le regardent comme identique avec la volonté ; mais cela n'est pas exact. Nous pouvons vouloir quelque chose sans en parler, et nous pouvons dire ce que nous ne voulons pas.

Le *plaisir* et la *douleur* sont également au nombre des qualités psychiques. La définition de *Mohammed, fils de Zacharie Alrâzî* (1), « que le plaisir est l'absence de la douleur, » est fausse, puisque nous ressentons du plaisir en regardant, par ex., de belles formes, en acquérant des richesses, en résolvant des problèmes scientifiques, etc. Nous ne saurions non plus adopter les autres définitions ordinaires ; car nous reconnaissons le plaisir et la douleur immédiatement sans avoir besoin d'en chercher la définition.

Dans la même catégorie enfin sont comprises les perceptions des sens. Les phénomènes de nos perceptions sont l'objet de diverses hypothèses. Ainsi on dit de la vue, que des rayons sortant de l'œil atteignent les objets extérieurs et nous en donnent ensuite la perception, ou bien l'on prétend qu'une masse lumineuse produite par la lumière qui se trouve dans l'œil, se répand dans l'air intermédiaire entre le voyant et l'objet à voir, et que cet air devient alors la cause de la perception ; ou enfin on suppose qu'une figure tout à fait analogue à l'objet visible se forme sur une partie liquide de l'œil. De même pour l'ouïe, quelques-uns disent : L'air environnant un objet

(1) *Aboû Bekhr Mohammed ben Zakharyâ Alrâzî* est le médecin dont les ouvrages ont eu tant de vogue parmi nous au moyen âge.

sur lequel on a frappé, porte le son dans la cavité de l'oreille où il fait vibrer le tympan, qui à son tour nous communique le son. D'autres proposent, pour les autres sens, des explications analogues qu'il serait trop long de rapporter. Sans nous en occuper, nous ferons seulement observer que voir, entendre, etc., sont, selon nous, des perceptions que Dieu produit dans ces sens respectifs, chaque fois qu'elles s'y manifestent.

Les êtres contenants ou les substances.

Sont, comme nous avons dit, divisibles, c'est-à-dire *corps*, ou indivisibles, c'est-à-dire *substances simples*. Les corps sont à leur tour simples ou composés. On nomme *corps simple* celui dont chaque partie est en tout égale au corps entier; *composé* celui dont les parties sont différentes. Il y a quatre différentes opinions sur les corps simples : 1° La plupart des Dogmatiques supposent que les corps simples consistent en de petites parcelles qui ne subissent aucune division ultérieure, de manière que ces parcelles sont en nombre fini. 2° *Nizâm* (1) prétend que les corps consistent en parties effectivement réelles, mais infinies en nombre. 3° *Mohammed Shahrestâní* professe la doctrine contraire, c'est-à-dire que les parties possibles des corps n'existent pas, selon lui, réellement, mais elles sont finies en nombre. 4° Les Philosophes disent : Les parties possibles des corps n'existent pas réellement et sont infinies, ou en d'autres termes : On ne rencontre jamais de parties qui ne soient susceptibles d'une nouvelle division. Les preuves que

(1) *Ibrahîm fils de Siyâr fils de Hanî Alnizam* est un des docteurs motazélites les plus célèbres. Il se sépara des autres sous le chalifat de Motaçem, dans la première moitié du neuvième siècle de notre ère, et devint fondateur d'une secte motazélite très-nombreuse qui porte le nom *Nizamîtes*.

les Dogmatiques avancent d'ordinaire pour justifier leur assertion sur la composition des corps en petites parcelles indivisibles (c'est-à-dire en substances simples), sont les suivantes. Définissant le corps comme un objet qui a trois dimensions, les Philosophes ne pourront point contester la divisibilité des corps perçus par les sens. Il reste par conséquent seulement à prouver que les parties ne sont pas divisibles à l'infini. Or, il nous est impossible d'imaginer un nombre fini ou infini sans l'unité. S'il n'y a pas d'unités, il n'y a pas de nombre. Nous pouvons, par conséquent, toujours distinguer une certaine quantité d'unités finies dans un corps composé de parcelles infinies, mais fini de volume. Donc, si nous prenons d'un tel corps, A, par. ex., huit unités finies, que nous les joignions les unes aux autres, de sorte qu'elles soient partout en contact, il en résultera un corps B dont les parties sont finies. Entre le volume de B et celui de A, il y aura une certaine proportion; mais la proportion des points de contact des parties de A avec celles de B sera la même, c'est-à-dire sera celle des unités avec les unités, ou en d'autres termes : celle du fini avec le fini. Si l'on répliquait : « Nous nions précisément les parcelles finies, les unités, que vous supposez, » on prouverait par là qu'on oublie que partout où il y a division, il y a aussi nombre, et que dans les nombres infinis aussi bien que dans les nombres finis les unités sont indispensables. Pour mettre encore plus en évidence l'impossibilité d'une division à l'infini, nous ajouterons un autre argument. Le point est, suivant les Philosophes, une chose réelle, mais indivisible. Or, s'il est substance, comme nous le croyons, notre problème est résolu; sinon, il est accident, mais accident d'un objet *contenant* qui ne peut

plus être divisé. Cet objet est donc une substance simple et réelle à la fois. — Autre argument. Il est avéré que le mouvement qui a lieu dans l'instant actuel, est réel; car s'il n'était que dans le passé et dans l'avenir, il n'y aurait aucune réalité pour le mouvement, vu que ni le passé ni l'avenir n'existent. Or, le mouvement de l'instant actuel est indivisible; sinon, une partie en serait avant l'autre, c'est-à-dire ne serait pas actuelle; mais le mouvement actuel étant indivisible, l'intervalle parcouru dans cet instant l'est également. Donc, cet intervalle étant une partie indivisible, il y a des choses réelles qui ne sont pas divisibles à l'infini.

Le corps est, comme nous avons vu, une chose réelle, renfermant un volume d'une certaine extension. Sur l'essence du corps il y a deux opinions différentes. La chose réelle renfermant un volume existe en elle-même, ou bien elle est l'attribut d'un sujet. Nous adoptons le premier avis, et notre définition de *corps* l'atteste suffisamment, Les Philosophes, partisans de l'autre opinion, soutiennent que le corps est composé de *matière* et de *forme*. Dans tout corps, disent-ils, il y a deux choses à distinguer : il est *un* entier, mais susceptible de disjonction; la chose qui fait du corps une unité est la *forme;* celle qui reçoit cette forme, s'appelle *matière*. Nous répondons : A quoi bon supposer deux êtres *quantitatifs* distincts là où il n'y en a qu'un seul? Le corps est le seul objet contenant, tout ce qu'il renferme sont ses accidents. Ce que vous nommez disjonction, c'est la pluralité, et l'union c'est l'unité. Or, pluralité et unité ne sont, même selon votre opinion, que des accidents réels; nous les croyons, nous, de pures conceptions de l'esprit; mais, dans aucun cas, ce ne sont des êtres contenants.

On a divisé les corps en corps *primitifs* et en corps *produits;* mais nous rejetons cette division et, comme tous les Musulmans orthodoxes, Chrétiens et Juifs, nous proclamons le dogme de la création. Les Philosophes cependant, et quelques sectes religieuses, n'admettant pas la création, soutiennent l'éternité de la matière. Ils prétendent que les corps célestes sont primitifs par l'essence, par les attributs, par la forme, par les éléments, etc. Nous tâcherons de prouver la fausseté de ces assertions.

Si les corps sont primitifs ou éternels, ils ont été, dans l'éternité, en mouvement ou en repos. Une troisième supposition est impossible. Or, supposons d'abord qu'ils aient été en mouvement. Le mouvement est, comme nous avons dit, l'apparition d'un corps dans une place après avoir été dans une autre place. Mais qu'est-ce qu'éternel? Nous nommons *éternel* l'objet qui n'a pas été précédé par quelque autre objet, la notion d'éternité ne souffrant aucune antériorité. Eh bien, le corps apparaissant dans une place vient d'une autre place et ainsi de suite, de sorte que le mouvement exige toujours une antériorité aussi impérieusement que l'éternité l'exclut. Il s'ensuit que *mouvement* est incompatible avec *éternité.* — Supposons donc que les corps aient été en repos. Ici peuvent se présenter deux hypothèses : ou le mouvement était conféré aux corps, ou il ne l'était pas. La première supposition est inadmissible : car pour être conféré à une chose, le mouvement devait exister ; mais nous avons vu qu'il ne pouvait exister dans l'éternité. La seconde hypothèse est encore moins plausible. Si le mouvement ne leur eût pas été conféré, il aurait été impossible que le repos cessât jamais, et quand même il eût cessé, le

mouvement n'aurait jamais eu prise sur les corps en repos.

On nous objectera peut-être : « Nous concédons volontiers qu'un mouvement déterminé, un mouvement en tel ou tel sens est incompatible avec l'éternité; mais telle n'est point notre opinion; nous disons que le mouvement n'a pas commencé, qu'il est éternel. » Voici notre réponse : Un mouvement éternel est inadmissible, précisément à cause de l'incompatibilité de ces notions; car la notion de mouvement renferme deux choses bien distinctes : *cessation* et *apparition*, ou comme vous l'exprimez : transition d'un lieu à un autre : cette notion présuppose par conséquent toujours un *d'où;* l'éternité au contraire, repoussant tout objet antérieur, exclut ce *d'où*. Il résulte de tout ceci que les corps ne sont pas éternels, mais *produits*, *parus* dans le temps.

L'ensemble de tous les corps s'appelle *monde*. Maintenant, il y a deux questions à faire : 1° Le monde est-il fini ou infini? 2° Y a-t-il un vide? Nous commençons par la seconde. Aristote nie la possibilité du vide; d'autres Philosophes la défendent, et les Dogmatiques sont de ce nombre. Deux lames bien polies étant superposées de manière que tous leurs points se touchent, si l'on arrache l'une d'elles tout d'un coup, il y a un vide entre ces lames, du moins pour un instant jusqu'à ce que l'air soit entré. Le vide est par conséquent possible. Mais une preuve encore plus convaincante de la possibilité du vide, c'est le mouvement; car lorsqu'un corps passe d'une place à une autre, il trouve cette place ou remplie ou non. S'il ne la trouve pas remplie, il y avait un vide; si au contraire elle est remplie, il ne peut y entrer, de sorte que le mouvement cesse, ou bien il est obligé

de chasser ce qui la remplit pour s'y établir lui-même. Or, l'objet chassé doit en repousser un autre, et ainsi de suite jusqu'à la rencontre du vide. Ceux qui n'admettent pas le vide citent bon nombre d'arguments tendant à décréditer l'hypothèse d'un vide; mais, comme nous ne voyons pas dans le vide un objet réel, ces arguments n'infirment aucunement notre opinion : pour nous, le vide n'est qu'une pure négation, un non-réel dont nous admettons seulement la possibilité. — En ce qui concerne l'infinité du monde, nous n'hésitons pas à nier toute infinité, matérielle bien entendu. On nous objecte, il est vrai, contre cette assertion, que, tout en supposant le monde fini, notre esprit pourra fort bien distinguer, dans ce qui existe par delà le monde, un côté droit et un côté gauche, en sorte qu'il y ait toujours quelque chose hors des limites du monde, c'est-à-dire que le monde soit réellement infini; mais à cela nous n'avons qu'un mot à répondre; c'est que la prétendue distinction de côté gauche et droit, si on la faisait, ne serait qu'un jeu de notre imagination, une fiction sans réalité pour notre raison.

Si le monde n'est pas de toute éternité, ne sera-t-il pas non plus perpétuel? Les Philosophes proclament la perpétuité du monde aussi bien que son éternité; la secte des Sabéens ne croit pas à son éternité, tout en admettant sa perpétuité; les Dogmatiques, enfin, nient l'une et l'autre. Argumentant contre les Sabéens, ceux-ci invoquent le fait de la non-existence primitive du monde, d'où résulte, disent-ils, la possibilité que son existence cesse un jour, attendu que ce qui a pu ne pas exister renferme également la possibilité de disparaître; mais cette preuve, toute concluante qu'elle est pour réfuter les Sabéens,

ne réduit point au silence les Philosophes qui, en soutenant la perpétuité du monde, s'appuient sur cette proposition « la cause subsistant, l'effet subsiste aussi. » Cette dernière assertion, du reste, est pareillement insoutenable : car l'auteur du monde n'était pas contraint par lui-même de produire ; il a produit le monde, indépendamment de toute influence déterminante, par son libre choix. Or, celui qui a produit par libre choix, peut aussi faire disparaître ou conserver, comme bon lui semble.

Les *corps simples*, c'est-à-dire ceux qui ne sont pas composés de substances d'une nature différente, sont les corps célestes et les corps élémentaires. La simplicité des corps célestes résulte de leur mouvement circulaire : car tout ce qui est composé d'éléments a une certaine gravité, et ce qui a de la gravité, se meut dans une direction droite. — Les éléments se rangent, selon les Philosophes, sous la forme de globules, dans l'ordre suivant : le feu, comme l'élément le plus volatil, est celui qui se rapproche le plus des corps célestes ; ensuite l'air, puis l'eau, et enfin la terre. Tous les corps de notre terre, minéraux, plantes, animaux, se composent de ces éléments qui se mêlent, passent l'un dans l'autre, se changent et forment par là des masses concrètes. Ce sont, suivant eux, les mélanges des éléments qui produisent les différentes qualités des corps ; mais comme tout ceci est purement hypothétique, et que les médecins mêmes n'approuvent pas toute cette théorie des Philosophes, nous aimons mieux ne pas nous en occuper.

Les *substances spirituelles* se subdivisent en trois classes : I. Substances qui influencent les corps ; II. Substances qui gouvernent et dirigent les corps ; III. Substances qui ne les influencent ni ne les gouvernent. A la

première classe appartienuent les *dix intelligences*, d'après le langage des Philosophes, et *pléroma suprême*, selon l'expression des mystiques. La seconde catégorie embrasse : 1° les substances qui gouvernent les corps célestes, à savoir, les *âmes des sphères*, comme disent les Philosophes, les *anges célestes*, dénomination employée par les Dogmatiques; 2° les substances gouvernant le monde élémentaire, qui sont les *esprits de la terre* au dire des Philosophes, les *anges terrestres* suivant nous; et les substances gouvernant les individus, c'est-à-dire les *âmes raisonnables*. La troisième classe comprend 1° des substances d'une bonne nature, les *chérubins;* 2° des substances mauvaises, les *diables;* 3° des substances capables du bien et du mal, les *génies*.

Ceux qui admettent les *dix intelligences*, les considèrent comme les êtres les plus sublimes, étant immédiatement en rapport avec Dieu. Selon eux, Dieu ne peut créer des êtres composés sans perdre son unité; c'est pourquoi il y a une première intelligence, directement émanée de Dieu, faisant émaner d'elle une autre intelligence et une *âme* qui toutes deux gouvernent la sphère la plus haute. De cette seconde intelligence en émane une troisième et une seconde *âme* pour les sphères, et ainsi de suite jusqu'au giron sublunaire. Les intelligences diminuent en perfection à mesure qu'elles s'éloignent de l'intelligence première. — Les âmes des sphères sont immatérielles, douées de raison, et leur destination est de présider aux mouvements des orbites.

L'âme raisonnable, c'est-à-dire l'âme humaine, est immatérielle. Voici les preuves dont les Dogmatiques se servent d'ordinaire pour constater l'immatérialité de l'âme. 1° Notre âme possède un savoir, une conscience

indivisible. Une telle science est, par exemple, celle que nous avons de Dieu, des substances simples, etc. Si nous cherchions à diviser cette science, nous ne le pourrions pas; une partie ne laisserait pas de connaître Dieu, les êtres simples, etc.; en sorte que la partie égalerait le tout. Le sujet, dans lequel réside cette science indivisible, doit donc être pareillement indivisible; autrement la science se diviserait d'après les parties de son sujet. Or, toute chose indivisible est incorporelle. 2° Notre âme perçoit le noir et le blanc en même temps; si elle était matérielle, il s'en formerait chez elle un mélange, tandis qu'au contraire elle distingue les deux couleurs avec la plus grande précision.

L'âme n'est pas antérieure à la matière corporelle; elle naît avec le corps qui est la condition de son apparition. En cela nous sommes entièrement de l'avis des Philosophes et nous reconnaissons avec eux que Platon a tort en soutenant que l'âme a existé de toute éternité. Nous approuvons aussi parfaitement les raisons par lesquelles ils réfutent les Métempsycosistes.

L'âme ne se trouve pas inhérente ou attachée au corps, elle n'en fait pas partie intime; sa liaison avec lui est, pour nous servir d'une expression figurative, comme celle d'un amant avec sa bien-aimée; c'est par l'intermédiaire du corps qu'elle éprouve les plaisirs sensibles et qu'elle arrive à la perfection intellectuelle. Le lien qui rattache l'âme au corps est l'esprit organique formé par les parties alimentaires les plus subtiles. C'est à lui que l'âme distribue des forces qu'il transmet au corps, de sorte que chaque partie du corps a des forces spéciales. Ces forces se divisent en général en *sensitives* et en *motrices*. Les forces sensitives sont ou extérieures (les cinq sens) ou

intérieures. Ces dernières sont aussi au nombre de cinq : 1° Le *sens commun,* par lequel nous percevons les formes des objets sensibles; 2° la *faculté représentative*, qui conserve les formes des objets perçus par le sens commun; car la perception du sens interne n'implique pas la conservation; 3° l'*imagination*, qui s'empare des conceptions spéciales; 4° la *mémoire,* qui conserve les conceptions perçues par l'imagination; 5° la *faculté productive*, qui compose des formes et des conceptions. Celle-ci s'appelle *réflexion,* quand la raison en fait usage, *fantaisie* quand l'imagination la dirige. Ces forces sont distinctes; chacune siége à une place à part dans le cerveau. La première occupe le devant de la cavité antérieure, la seconde le fond de cette cavité; la troisième se trouve sur le devant de la cavité postérieure, la quatrième au fond de la même cavité, et la cinquième habite la cellule au milieu du cerveau. L'âme ne perçoit les objets particuliers qu'à l'aide de ces forces. Un exemple éclaircira ces explications. Si nous imaginons un carré égal à deux carrés donnés, nous distinguons très-bien ce carré imaginaire des deux autres. Or, de même que les deux autres existent hors de nous, dans la matière, de même celui-ci est en nous, dans notre imagination, et non pas dans l'âme qui, comme substance simple, est indivisible.

Les forces motrices se divisent en forces qui dépendent de notre volonté et en forces motrices physiques. Les premières sont : *appétitives*, nous faisant acquérir ce qui nous est salutaire; *irascibles*, excitant notre aversion pour ce qui est nuisible; et *motrices des membres.* Les forces motrices physiques sont *nutritives* et *augmentatives*, quand elles ne se rapportent qu'à l'individu; si elles concernent l'espèce, elles sont *forces génératives*,

produisant le sperme, et *formatrices* développant l'embryon dans le sein de la mère.

Toutes ces forces mentionnées, attributs de l'esprit organique, forment le lien qui joint le corps à l'âme; mais l'âme, indépendamment d'elles, possède encore d'autres facultés qui n'ont rien de commun avec le corps. Ce sont les forces intellectuelles qui saisissent les nombres et les figures infinis, les dernières vérités des choses, les notions générales, en un mot, les objets insensibles sur lesquels les forces corporelles n'ont aucune prise.

L'âme est immortelle, parce qu'elle est immatérielle, et selon les Philosophes aussi bien que selon les Dogmatiques, les êtres immatériels ne peuvent subir une non-existence.

Quant aux anges, génies et diables, ils sont immatériels d'après l'avis des Philosophes et des Motazélites qui les regardent comme *intelligences*. Les Dogmatiques au contraire, se fondant sur l'Écriture sainte, les supposent doués de corps subtils et transparents dont ces esprits peuvent changer la forme à leur gré.

Seconde partie (1). — Sur l'existence et l'essence de Dieu.

Les êtres dont nous nous sommes occupé jusqu'à présent, dérivent tous les uns des autres; aucun d'eux ne se suffit à lui seul, ne porte en lui-même la cause de son existence, ou en d'autres termes, aucun n'est nécessaire par lui-même. Notre raison cependant ne peut pas s'arrêter; il y a en nous une notion immédiate, la notion

(1) Comme les questions principales de cette partie ont été déjà indiquées dans les feuilles précédentes, je me borne à la citation générale des doctrines les plus importantes, sans alléguer les preuves dont elles sont habituellement accompagnées.



de *cause* dont nous ne pouvons jamais nous départir. Nous cherchons la cause à travers toutes les combinaisons, compositions, formations des êtres, et quelque compliquées que soient nos recherches, jamais nous ne nous lassons de remonter, autant que possible, à la source primitive des objets en question. Cette cause définitive, nous la trouvons dans l'Être nécessaire. Qu'un tel être existe, cela est évident, dès que nous nous rendons bien compte de la notion de nécessaire; car tout être *produit* ou *formé* est possible (1); sinon, il ne serait pas tantôt non-réel, tantôt réel. Or, à moins que nous ne tournions dans un cercle perpétuel, la chose possible doit avoir une cause, et nous sommes obligés de supposer cette cause suffisante d'elle-même, existant par elle-même, et c'est là l'Être nécessaire. On exprime la même preuve encore de la manière suivante : Le réel existe : il est donc ou nécessaire ou possible. Dans le premier cas, notre problème est résolu. S'il est possible, il lui faut une cause qui provoque son existence : cette cause est l'Être nécessaire.

Plusieurs savants soutiennent que l'essence de Dieu ne peut être conçue immédiatement, et qu'elle ne peut non plus, comme étant dépourvue de toute composition, être déterminée par des définitions, en sorte que nos assertions sur Dieu sont toujours sans autorité; mais

(1) Bien que les Dogmatiques aient rejeté la distinction en êtres réels, êtres possibles, etc., ils se conforment ici au langage technique des Philosophes. Mais il n'est pas besoin de dire qu'ils empruntent en cet endroit aux Philosophes non-seulement leurs expressions, mais leur preuve de l'existence de Dieu. Les Dogmatiques s'appuient d'ordinaire sur le mot du prophète « que le monde avec tous ses objets a été crée par Dieu, » et ce mot est beaucoup plus concluant pour eux que toutes les preuves philosophiques.

c'est une objection bien mal fondée. Qu'est-ce donc, en effet, que l'essence de Dieu? c'est l'être immatériel, absolu. Or, la notion d'être est une notion immédiate, sans laquelle nous ne concevrions rien du tout.

La notion de l'Être nécessaire renferme plusieurs conceptions qui en sont inséparables. Telle est entre, autres, l'immatérialité de Dieu : car ce qui est matériel est fini et divisible, et toute chose divisible est *produite* ou *formée*. Telle est encore l'unité, et une unité qui exclut toute association, soit qu'on définisse celle-ci comme *union adéquate*, ou bien comme *immixtion* (1); car chacune de ces sortes d'adjonctions implique une composition qui est étrangère à la notion de l'Être nécessaire.

A part ces attributs, il y en a encore d'autres qui doivent être reconnus à Dieu, parce qu'il est créateur et être actif. Les Dogmatiques rigoristes n'admettent pas plus de sept ou huit attributs : 1° puissance, 2° volonté, 3° vie, 4° science, 5° faculté d'entendre, 6° celle de voir, 7° celle de parler. Le huitième, qui n'est pas considéré par quelques-uns comme attribut, mais comme essence même, est l'immortalité, ou plutôt la perpétuité. Quant aux trois derniers attributs, qu'on prenne garde de ne pas les interpréter faussement. Le sens du cinquième et du sixième est que Dieu sait et connaît, au moment où elles apparaissent, les choses perceptibles pour nous par l'ouïe et la vue. La faculté de parler (le λόγος de Dieu) ne consiste pas pour Dieu dans des sons et des mots; Dieu parle la langue de l'âme, c'est-à-dire que sa faculté de parler

(1) C'est-à-dire que la doctrine de l'*hypostase en Dieu* est aussi incompatible avec l'essence divine que celle de *l'apothéose* dans le sens le plus précis de ce mot.

est un attribut réel; c'est sa pensée et la communication de sa pensée aux anges, aux prophètes, etc., communication qui se fait par inspiration, suggestion, ou de toute autre manière, mais toujours de façon que le prophète inspiré ne peut promulguer que ce que Dieu lui a révélé. Ces paroles inspirées ou communiquées, de quelque manière que ce soit, sont en Dieu de toute éternité, parce qu'il serait soumis à un changement, si elles lui venaient successivement. D'où il résulte que le livre révélé, le Korân, n'est pas créé, mais qu'il a *existé en Dieu* de toute éternité.

Les actions humaines ne sont, suivant l'opinion du plus grand nombre des Dogmatiques, que des actions divines créées par la puissance de Dieu et départies ensuite aux hommes. En accomplissant une œuvre ou en exécutant un travail, l'homme ne fait par conséquent que suivre la volonté divine dont il est à jamais l'instrument aveugle.

Ce qu'on voit dans le monde en fait de piété et d'impiété, est voulu par Dieu. Il connaît l'homme qui meurt dans l'impiété ou dans l'infidélité, et il ne peut pas le rétribuer; car il faudrait alors que la science divine eût changé et cela ne se peut. Il en résulte que le bien et le mal n'existent pas par rapport à Dieu, mais seulement par rapport aux hommes. Dieu est le roi absolu des choses, il fait ce qu'il veut, il choisit selon son gré, sans être déterminé par une cause quelconque. Le *mal* par rapport à nous est ce qui nous a été défendu dans la loi; le *bien* c'est ce qui nous est commandé. Le bien et le mal sont les attributs du réel et du non-réel, de ce qui est convenable ou préjudiciable à la nature. Mais, comme nous l'avons vu, l'homme n'a pas de

choix dans ses actions, et il ne dépend pas de lui d'éviter le mal, bien que le mal soit puni dans l'autre monde.

Dieu, être parfait, n'a besoin de rien. Il est par conséquent injuste de prétendre avec les Môtazélites que Dieu doive contraindre les hommes à lui être obéissants.

Les actions divines ne sont pas les effets d'un dessein quelconque; Dieu serait défectueux de nature, s'il agissait suivant une impulsion, s'il se laissait conduire dans ses opérations par ou pour quelque chose hors de lui. On a donc tort de dire que le dessein de Dieu est de faire les hommes bons, parfaits, etc. Quant à Dieu, la perfection et la non-perfection sont égales et par là indifférentes. S'il n'en était pas ainsi, la perfection des hommes ajouterait au bonheur de Dieu, et cela est impossible.

La troisième et dernière partie du système des Dogmatiques ayant une portée purement théologique, n'offre aucun intérêt pour notre but actuel. Elle traite du prophétisme en général, de la mission divine de Mohammed, des qualités particulières des prophètes, puis de la résurrection des corps, du paradis, de l'enfer, etc., et enfin de l'Imâmat, de sa nécessité, des marques distinctives d'un Imâm, de la légitimité de l'Imâmat d'Aboû Bekhr, etc.

Il n'est pas nécessaire de dire que les Dogmatiques ne cultivaient pas la morale comme science particulière. Les idées fatalistes sur les actions humaines rendaient toute morale impossible. Ce qui pouvait rester, en fait de devoirs, résultait directement des ordonnances du Korân, lesquelles, dans le sens du prophète, contenaient des règles pour l'organisation de la vie sociale dans tous ses rapports. Ce que nous nommons *morale* ou *théologie mo-*

rale se confond donc, chez eux, avec la science du droit, et tout ce qui va au delà de celle-ci est, sinon inconnu aux Orthodoxes, du moins regardé comme superflu. Si quelques auteurs, comme les Philosophes et Gazzâlî lui-même, ont écrit des traités sur la morale, ce ne fut que pour discuter théoriquement sur une science qui pour la pratique ne leur était d'aucun usage.

Les Môtazélites.

Si intimement convaincu que Mohammed ait été de sa mission divine pour amener un peuple ignorant au monothéisme, si habilement qu'il ait su inspirer à la nation la plus fougueuse et la plus guerrière de son temps, non-seulement le dévouement à l'être invisible, mais encore la soumission à un chef temporel, il lui manquait pourtant cette précaution circonspecte qui, en évitant l'ambiguïté et l'incertitude, marche au but lentement, mais à pas sûrs. Le Korân renferme en effet des dogmes si ouvertement contradictoires, que les distinctions les plus minutieuses, les explications les plus recherchées des exégètes ne font que contribuer à mettre au jour leur incompatibilité. Mais ce n'est pas tout. Mohammed n'avait pas, et c'est précisément le malheur de l'Islâm, cet œil exercé qui, saisissant d'un seul coup le fort et le faible d'un principe donné, en prévoit de loin toutes les conséquences. Son esprit était trop peu cultivé pour concilier les exigences de la raison avec les idées d'un Dieu spirituel, tout-puissant; une seule pensée s'était emparée de son âme, une pensée grande et sublime, il est vrai, mais qui, dans un esprit ardent comme le sien, devait bientôt tourner en fanatisme. Cette pensée, c'était l'unité d'un

Dieu invisible. « Il n'y a qu'un Dieu, et moi je suis son prophète. » Voilà l'Islâm entier. Aucune religion peut-être n'a eu des dogmes si peu nombreux et si simples à la fois, aucune n'a promis le ciel à si bas prix que la sienne : car vous serez heureux, pourvu que vous professiez ces deux dogmes; vous serez heureux, pourvu que vous vous rangiez sous le drapeau glorieux qui ralliera tous les peuples. Cette simplicité fut longtemps un moyen efficace pour propager la nouvelle religion parmi les hommes idolâtres; mais elle était stérile pour les besoins d'une raison éclairée. Mohammed lui avait tout sacrifié, et dès que la conscience humaine s'éveilla, l'opposition devint inévitable. « Dieu est un, invariable, immuable, auteur de tout : l'homme n'est qu'un instrument aveugle; ses œuvres ont été arrêtées de toute éternité; sur son front sont marquées d'avance ses actions futures; s'il fait le mal, il sera damné, quoiqu'il n'ait pu faire le bien, quoiqu'il n'ait pu se soustraire au sort imposé : » telles sont les doctrines orthodoxes qui tranchaient toutes les questions, mais qui, en faisant de Dieu un tyran absolu, ôtaient à l'homme toute sa dignité. Étouffant les germes de perfectionnement, avilissant les élans nobles et généreux de l'humanité, ces principes ne tardèrent pas a abrutir les peuples, et ils en abattent encore aujourd'hui les forces défaillantes. Les théologiens ne tardèrent point à s'en apercevoir; des dissensions nombreuses devaient s'élever, et il était à craindre qu'une fois compromis dans la lutte, l'édifice de l'Islâm ne s'écroulât. Mais ces disputes trop savantes pour la foule immense qui tenait l'épée prête à frapper tout blasphémateur infidèle du saint livre et du prophète, ne retentissaient pas au de-

hors des auditoires théologiques; les opposants se séparaient eux-mêmes les uns des autres pour des subtilités souvent mesquines; il n'y avait ni union, ni maturité dans les esprits pour bouleverser un système abominable, et les orthodoxes restaient sans peine maîtres du champ de bataille.

A peine le prophète était mort qu'une dispute s'éleva entre les théologiens sur le dogme de la prédestination. Il y avait des hommes qui ne concevaient guère que le mal et le bien pussent dériver ensemble de Dieu, l'être bon et parfait par excellence. Ces hommes étaient au nombre de trois: *Moâbbed Aljuhnî, Gîlân de Damas et Yoûnas l'Iswârite.* Les théologiens qui, principalement au temps des Abbâsides, tâchèrent de formuler et de fixer le dogme du Korân, ne tombaient pas d'accord sur ce qui concerne la prédestination. Quelques-uns l'acceptaient dans le sens rigoureux, soutenant que le bien et le mal ont été également prédestinés par Dieu (1); d'autres exprimaient une opinion semblable sous une forme plus sévère, disant que les hommes n'agissent que par contrainte, qu'ils ne peuvent rien choisir, qu'ils doivent faire absolument comme ils font : on les appelle *Défenseurs de la contrainte* (*Jabarites*). D'autres, croyant la foi seule suffisante pour la félicité éternelle, procla-

[1] Il faut cependant remarquer que le mot *prédestination* (Kadr) a un double sens. Il signifie non-seulement *la prédestination des choses faites par Dieu de toute éternité*, mais aussi, à la manière des Pélagiens, *le libre arbitre des hommes, grâce auquel ils acquièrent par leurs actions ou la félicité ou la peine dans l'autre monde.* C'est surtout dans ce dernier sens qu'on se sert du mot *prédestination* dans la théologie et la philosophie musulmanes, et c'est de là que les défenseurs du libre arbitre se nomment *prédestinatiens* (Kadarites), mot que nous emploierons désormais de la même manière.

niaient l'inutilité des actions, et s'abstenaient des œuvres autant que possible. Ceux-ci furent nommés *Ajourneurs* (*Morjiyet*), parce qu'ils *ajournaient* les actions. De ce principe résultaient leurs autres assertions « que les pêchés mortels ne préjudicient point, que le pécheur sera heureux après la mort, pourvu qu'il ait été croyant, que l'obéissance et la piété, sans la confession de l'Islâm, sont absolument inutiles pour le bonheur de l'autre monde. » *Les défenseurs de la prescience divine* (*Waïdites* disaient : Un péché mortel, c'est l'infidélité même, le péché mortel nous rend au même moment infidèles, de sorte qu'il n'y a aucune distinction à faire entre un infidèle et une homme qui commet un péché mortel.

Toutes ces opinions s'élevèrent au temps du célèbre théologien Alhasan de Baçrah qui, défendant lui-même la doctrine des Prédestinatiens, comptait une foule immense de partisans. Un de ses disciples les plus distingués (1), *Abou Hadîfah wâcil fils de Atâ*, embrassa et développa les doctrines de Moabbed, Gîlan et Yoûnas. Wâçil niait en outre les attributs de Dieu, s'imaginant que c'est poser deux êtres primitifs éternels que d'admettre un attribut en outre de l'essence divine. Enfin Wâcil rejeta l'opinion des waïdîtes aussi bien que celle des Morjiyets. L'homme qui commet un péché mortel n'est par là, selon lui, ni croyant ni mécréant ; son action est indépendante de sa croyance et il est responsable pour son œuvre. Ce fut surtout à cause de ce mot de Wacil

(1) Quelques auteurs prétendent que le maître de *Waçil* n'a pas été *Alhasan de Baçrah* lui-même, mais son fils *Alhasan, fils d'Abou Lhasan de Baçrah*. La première opinion cependant est la plus accréditée.

que son maître Alhasan le déclara *séparé* de son école, et que dès lors on nomma Wâçil et ses sectateurs les *Séparatistes* (*Môtazélites.*) La doctrine de Wâçil prit de jour en jour un plus grand essor et se scinda bientôt en une multitude de sectes dont chacune suivait l'opinion d'un maître plus ou moins célèbre. C'est ainsi que s'élevèrent les Wâçilîtes, les *Hodaïlîtes*, les *Bashriites*, les *Mazdârites*, les *Chiyâtites*, les Jahizîtes, les *Nizâmites*. etc. Toutes ces sectes ne différaient les unes des autres que sur des questions secondaires, qui devinrent d'autant plus nombreuses qu'on se voua à l'étude de la philosophie. Car, comme il arrive aux esprits peu cultivés, les opinions de Wâçil lui-même manquaient encore de netteté et de précision. Mais dès que les écrits des philosophes furent connus des théologiens, les Môtazélites en tirèrent tout le parti possible; ils empruntèrent à la philosophie ce qui était nécessaire pour former de leurs doctrines religieuses un ensemble méthodique; ils modifièrent les opinions des philosophes, et la *dogmatique* devint désormais une science à part, dans laquelle ils entrèrent bientôt en lice avec les théologiens orthodoxes. Il nous est impossible de suivre les différentes sectes Môtazélites dans leurs détails; pour cela, il faudrait écrire l'histoire des hérésies musulmanes. Toutefois nous tâcherons de mentionner les doctrines principales admises par toute ces sectes. Un exposé complet serait d'autant moins nécessaire, qu'en rapportant les doctrines des dogmatiques, nous avons eu déjà plusieurs fois l'occasion d'indiquer les opinions Môtazélites.

Revendiquant les droits imprescriptibles de la raison humaine, les Môtazélites s'écartaient très-sensiblement de la foi orthodoxe en soutenant que les principes in-

tellectuels forment la base de nos connaissances, et qu'en fait et en droit, ils sont antérieurs à la révélation, en sorte que l'instruction rationelle de l'esprit doit devancer l'admission des dogmes religieux. A cause de ce principe en faveur de la raison, les autres sectes nommaient les Môtazélites *Açhâb olâkli, Rationalistes*. « Il serait impossible, disaient les Môtazélites, de faire le bien et d'éviter le mal, le Korân lui-même ne saurait être la vérité suprême, si la connaissance du bien et du mal, du faux et du vrai ne nous était acquise auparavant. »

« L'homme est le maître de ses actions. Il ne dépend que de lui de faire le bien ou de choisir le mal. Fait-il le bien, il en a le mérite et il sera récompensé dans la vie à venir; si non, il sera damné par sa propre faute. Rapporter le mal à Dieu c'est un blasphème; car si Dieu en était l'auteur, il serait impie lui-même. Dieu est sage, et avec cette sagesse il ne peut faire que ce qui est bon et sage. — Ce n'est pas la croyance seule à l'Islâm qui rend heureux dans l'autre monde; celui qui, ayant accompli ses devoirs, meurt en bon musulman et sans péché mortel, trouvera rétribution et glorification dans le paradis; mais le croyant qui néglige ses devoirs et qui quitte ce monde sans se repentir de ses fautes graves, sera damné dans l'enfer; seulement sa peine sera moins douloureuse que celle d'un homme infidèle. — Le mal qui surprend quelquefois les hommes vertueux, la misère qui opprime les innocents, leur tombe en partage uniquement pour leur donner droit à un plus haut degré de bonheur dans le monde à venir (1). »

Ces dogmes, presque dignes du christianisme, paraî-

(1) Voy. Shahrestânî passim.

tront d'autant plus méritoires qu'il fallait avoir vraiment du courage pour lutter contre l'inflexible fatalisme des Orthodoxes.

Je me permettrai d'insérer ici la doctrine des *Ashârites* touchant la liberté humaine, doctrine qu'on peut considérer comme mitoyenne entre les dogmes orthodoxes et ceux des Motazélites. « La volonté de Dieu est éternelle, une, embrassant toutes ses propres actions et les actions humaines en tant que celles-ci sont créées. Dieu sait et veut le bien et le mal, l'utile et le nuisible; il impose à chaque homme en particulier l'accomplissement de ce qu'il a résolu dans sa sagesse éternelle, et cette distribution des devoirs à accomplir constitue la providence divine. L'homme reste néanmoins le maître de ses actions; car il y a une distinction nécessaire entre les mouvements volontaires, spontanés et les mouvements provenant de peur et de frayeur; les premiers dépendent de notre détermination individuelle et nous en sommes responsables. La détermination spontanée dépend de nous dans chaque action spéciale; nous en tirons du mérite à mesure qu'elle est conforme à la détermination motrice, c'est-à-dire à celle de Dieu. Ce n'est que sous ce rapport qu'il y a obéissance et péché. »

La doctrine principale des Môtazélites, qui enfanta toutes les hérésies que les Dogmatiques leur imputaient, roule sur les attributs de Dieu. Nous avons vu que Wâçil déjà avait nié les attributs divins; mais sa doctrine n'avait pas été assez nettement formulée, et les dogmes des Motakhallims mêmes n'avaient pas encore reçu au temps de Waçil cette étendue qu'il fallut y reconnaître plus tard pour être regardé comme orthodoxe.

« Si Dieu est un et éternel dans cette unité, il est ab-

surde de supposer, outre son essence, des attributs réels accessoires; car c'est supposer plusieurs êtres existants de toute éternité. Il est donc faux de dire que Dieu sait par la science, qu'il est puissant par la puissance, qu'il vit par la vie. Au contraire l'essence divine est la science elle-même, elle est la puissance, elle est la vie. Dieu sait par lui-même, par son essence qui est la science, il est puissant par son essence qui est la puissance; science, puissance, vie sont des notions inhérentes, ou plutôt, identiques à son essence, et non pas des attributs accessoires. »

La doctrine ainsi formulée avait les suffrages de tous les Môtazélites; mais beaucoup de dissensions se manifestèrent, lorsque l'on commença à la développer. Quelques-uns réduisaient les prétendus attributs des Dogmatiques à deux notions inhérentes à l'essence divine, à *science* et à *puissance;* d'autres, comme Abou l'Hasan de Baçrah, n'en admirent qu'une seule, soutenant que toute l'essence divine consiste dans la *science*, et que les autres attributs ne sont que des expressions précisant la notion de science; d'autres enfin nièrent tous les attributs distincts comme existants de toute éternité, en supposant dans l'éternité *les états* à leur place. Le mot *état* est des plus compliqués par l'étendue de sa signification. C'est, pour me servir du langage d'Aristote, le δυνάμει ὄν, ou plutôt le terme générique de cette manière d'être (1). Ici l'on veut dire: Dieu est un, dans toute l'éternité, sans attributs réels; mais son essence a la capacité de savoir, d'être puissante etc., avant que la science, la puissance, etc. se manisfestent par les faits au dehors.

(1) Voy. le chapitre sur les Motakhallims.

«Les autres attributs tels que la vue, l'ouïe, ne conviennent pas du tout à l'essence divine; ils ne sont que la science divin exprimée par anthropomorphisme. Le langage de Dieu, le λόγος n'est pas éternel à plus forte raison. Ce langage est d'après les Dogmatiques mêmes, le Korân, c'est-à-dire un assemblage de lettres et de sons; et certes aucun homme raisonnable ne qualifiera les sons et les lettres d'éternels. Mais, disent les Dogmatiques, nous n'entendons pas par langage les sons et les lettres; nous nommons le langage *éternel*, abstraction faite des lettres et des sons. Dieu a, suivant eux, l'attribut du langage, en tant que le langage existe dans l'âme. Mais, nous le leur demandons, qu'est-ce que nous entendons par le langage? à quoi a-t-il servi à Dieu dans le Korân? à rien, si ce n'est à affirmer et à nier, à commander et à défendre. Or, la nature des commandements et des défenses du Korân est telle, qu'il y aurait contradiction flagrante si l'on supposait ces admonitions et ces remontrances, ces commandements et ces prohibitions également éternelles. Quand Dieu dit dans le saint livre: «Nous avons envoyé Noë,» cela serait un pur mensonge, si cette parole avait été formulée de toute éternité. Tout concourt donc à prouver que le Korân n'est pas de toute éternité, mais qu'il est créé, *produit* dans le temps. Il s'ensuit de plus que le Korân n'est pas un livre d'un style si parfait qu'aucun homme n'en sache faire de pareil, comme les orthodoxes le prétendent. Tout homme de génie pourrait, selon nous, écrire aussi bien et mieux encore, s'il le fallait.»

Voilà donc le grand mot prononcé. Nier l'éternité du Korân, c'était en nier l'origine divine, c'était le regarder comme l'œuvre de Moh'ammed, c'était enfin extirper

la seule racine vitale de l'Islâm et le bouleverser de fond en comble. Les Dogmatiques sentirent cela si bien que non-seulement ils jetèrent l'anathème sur cette assertion, mais qu'ils la considérèrent comme le plus grand blasphème, le témoignage le moins équivoque de l'infidélité.

Ce n'est pas cependant seulement sur ces questions religieuses que les Môtazélites méritent notre attention : il est aussi des problèmes purement philosophiques sur lesquels ils professaient des opinions tout à fait différentes de celles des autres savants. Telle était surtout la doctrine relative aux êtres réels et non-réels, doctrine qui fort importante pour la métaphysique alors comme aujourd'hui, enfanta dans la scholastique la scission des Réalistes et des Nominalistes. Dans le chapitre sur les Dogmatiques nous avons exposé en général les opinions môtazélites sur cet objet. C'est pourquoi nous nous bornons ici à indiquer les divergences des écoles môtazélites mêmes en cette matière.

Les Môtazélites se partageaient en deux grandes écoles, d'après les deux universités les plus célèbres, Bagdâd et Baçrah, où leur doctrine fut enseignée. Celle de Baçrah surtout se distinguait tant par les docteurs qui y professaient que par le zèle qu'on y mettait à étudier la philosophie et à la mêler aux doctrines religieuses. C'était à Baçrah que Wâçil avait vécu, c'était là qu'avaient brillé *Aboû Ali Aljubbâiji*, son fils *Aboû Hâshem Abd Olsalam*, *aboû'lKasem de Balch* et plusieurs autres fondateurs de nouvelles sectes môtazélites (1).

(1) Baçrah était dévenu par les Motazélites le grand foyer du libéralisme en fait de religion. Ce ne furent pas seulement des disputes épineuses et subtiles qui s'y agitèrent et qui firent naître une foule de

Les Bagdâdiens soutenaient que le non-réel possible est une chose, mais seulement une chose, si l'on emploie ce mot métaphoriquement, c'est-à-dire une chose *effectivement* non existante, à laquelle Dieu cependant peut conférer l'essentialité, la substantialité. Les Bagdâdiens étaient donc à peu près du même avis que les Dogmatiques qui, purs nominalistes, ou conceptualistes, si l'on veut, reconnaissaient le non-réel possible comme étant sans valeur, ou comme étant seulement conception de notre esprit, sans avoir aucune réalité. La différence, entr'eux et les Bagdâdiens, comme Alkhâtibî le fait remarquer avec raison (1), se réduit à une simple dissidence sur l'acception du mot *chose*.

Les Baçriens au contraire proclamaient hautement que le non-réel possible est effectivement une chose, qu'il a une essence, une substance, des accidents etc., et que rien ne lui manque que l'attribut de réalité. « Dieu ne peut réaliser que ces êtres non-réels possibles, et il les réalise en les tirant de la non-existence, c'est-à-dire en leur départant l'attribut d'existence. L'existence ou la réalité ne constitue donc pas une partie effective de leur essence; elle n'en est qu'un attribut existant à part et hors de cette essence. »

Quant à la manière dont Aboû Hâshem croyait pou-

sectes hétérodoxes; on y chercha aussi à populariser les opinions philosophiques motazélites, et la grande encyclopédie *Toh'fat Ichwân-Alçafa* en est une preuve éclatante. M. *Nauwerck*, dans une *notice* sur cet ouvrage (Berlin 1837), n'ose encore se prononcer définitivement sur les opinions religieuses des auteurs de ce livre. Quant à moi, il me semble presque certain que les auteurs ont été motazélites, et j'espère que les remarques que je viens de faire sur les Motazélites en général, contribueront à rendre plausible cette opinion.

(1) Manusc. arabes, anc. fds., nº 404, folio 28, verso.

voir surmonter les difficultés, en supposant un *état* moyen entre la réalité et la non-réalité, elle a été indiquée dans l'article sur les Dogmatiques, et nous nous abstenons d'y revenir une seconde fois.

Quoique chaque secte môtazélite ait eu, suivant le témoignage de Shahrestânî, son livre spécial qu'elle considérait comme formulaire de son système, les orthodoxes semblent pourtant avoir réussi à les écarter, puisqu'on ne les trouve que très-rarement cités, et il n'en existe aucun, que je sache, à la bibliothèque du Roi.

Quelques sectes Motazélites poussaient leurs doctrines si loin que, sauf le nom, il ne leur resta presque rien de l'Islâm. Les Hâyi'tîtes, par ex., sectateurs d'Ahmed Ibn Hâyi't, professant entre autres choses la métempsychose, admettaient dans tous les détails de cette théorie, les opinions fantastiques des Hindous.

Les Tâlimîtes.

Si les Talîmîtes ont été en effet aussi ignorants que Gazzâlî veut nous le persuader, il est bien singulier qu'il s'y arrête si longtemps, et qu'il ne prenne pas la peine de nous en donner une notion précise. Loin de rapporter l'ensemble de leurs doctrines, le pieux Orthodoxe aime mieux s'emparer de tout ce qui doit jeter de l'ombrage sur une secte qui, s'étant à peine élevée, comptait déjà dans le temps de Gazzâlî des partisans nombreux. Shahrestânî n'accuse pas, comme Gazzâlî, les Talîmîtes d'ignorance; il nous dit au contraire qu'écrivant leurs livres à la façon des philosophes, ils mêlaient les opinions de ceux-ci dans leur système; et Gazzâlî lui-même avoue que « *quelques-uns d'entre eux* » se sont occupés de la philosophie.

« Les Talîmites avaient plusieurs noms. Dans l'Irâk

ou les appelait Bâtinites, Kharâmîtes, Mazdakhîtes; en Chorâsân Talîmîtes et Molhadet, et ils se présentaient eux-mêmes comme appartenant aux Ismâîlîtes (1). » Ils se distinguaient des autres sectes par deux points cardinaux dont Gazzâlî ne fait aucune mention, à savoir : la théorie de l'émanation et le singulier mode d'exégèse Korânique.

« Nous ne disons pas que Dieu existe, pas plus que nous ne soutenons sa non-existence; nous n'affirmons ni ne nions ses attributs; car pour se prononcer sur cette matière il faudrait qu'il y eût affinité entre Dieu et les autres êtres, et cela aboutirait à une assimilation de Dieu aux créatures, à l'anthropomorphisme. — Le premier objet créé par Dieu est *l'intelligence première, active*, par l'intermédiaire de laquelle a été produite *l'âme* qui ressemble à l'intelligence comme un fils à son père, comme la femme à l'homme, ou enfin de quelque autre façon. L'âme tend à la perfection de l'intelligence : de là le mouvement de l'imparfait au parfait. — Le mouvement a besoin d'un véhicule, c'est pourquoi on voit apparaître les sphères célestes dont le mouvement circulaire est dirigé par l'âme. Le mouvement des sphères donne naissance aux éléments simples qui, gouvernés aussi par l'âme, s'agitent et produisent les corps composés, les minéraux, les végétaux, les animaux, les hommes. Alors les âmes partielles se joignent aux corps humains, formant de l'homme, par cette union,

(1) Voy. Shahrestânî au mot *Bâtinites*. La manière dont Shahrestâny s'exprime, est peu exacte. Ces noms ne désignent pas en effet une même secte; mais comme les doctrines de toutes ces sectes se ressemblaient en beaucoup de points, on attribuait souvent à toutes celles-là le nom d'une secte particulière.

nn microcosme. Or, comme le monde supérieur a une intelligence et une âme universelles, il est nécessaire qu'il existe aussi dans le monde sensible une intelligence universelle mais individualisée, et une âme universelle également individualisée. Cette intelligence universelle individualisée dans le monde, c'est le prophète; cette âme individualisée, c'est l'Imâm. Les âmes individuelles sont dirigées par le prophète et l'Imâm, de même que les sphères sont dirigées par le mouvement de l'intelligence et de l'âme universelles. La direction du prophète et de l'Imâm est à l'âme individuelle aussi indispensable pour sa perfection que l'est aux sphères la direction de l'intelligence et de l'âme universelles. L'âme atteindra la perfection, lorsqu'elle se sera jointe à l'intelligence, ce qui arrivera par le fait de la résurrection. Alors les objets composés par les sphères et par les éléments seront décomposés, la terre s'évanouira, les bonnes choses partielles se réuniront à l'âme universelle, les mauvaises choses partielles à Satan, et il y aura dès lors perfection à l'infini. »

Ce microcosme servait aux Talîmîtes de base pour l'explication allégorique du Korân, explication qui leur valut le nom d'Allégoristes (Bâtinites). « La religion est le monde spirituel; le monde est la religion corporelle. Il n'y a aucune *ordonnance* religieuse en fait de ventes, d'achats, de mariages, de divorces, de talions qui n'ait son *fait* correspondant dans le monde corporel. Le Koran est l'expression spirituelle de l'univers, tandis que le monde sensible en est l'expression matérielle. Aux idées, aux sentences du Korân correspondent par conséquent les *faits ;* aux combinaisons des lettres et des mots du saint livre les *formes* et les *corps*. Les lettres prises

isolément ont donc avec les mots la même analogie que les éléments isolés ont avec les corps composés. Chaque lettre est donc sensiblement représentée dans le monde; elle a une nature particulière et une valeur spéciale en tant que notre âme conçoit cette nature et cette valeur. C'est pourquoi les sciences (religieuses) deviennent une nourriture pour les âmes, comme les éléments en sont une pour les corps. »

Ces principes posés, les Bâtinites les développent pratiquement dans l'exégèse, et arrivent à la singulière méthode d'interprétation que nous remarquons chez quelques gnostiques, comme *Marcus*, et surtout chez les Rabbins Juifs. Comme ceux-ci, les Talîmîtes comptent les mots et les lettres de chaque chapitre du Korân, et prêtent, à l'instar des Gématristes, aux combinaisons de ces nombres un sens mystérieux.

Gazzâlî nous apprend que ceux qui parmi les Talîmîtes s'occupaient de recherches philosophiques, ne se vouaient qu'à la philosophie pythagoricienne. Si cette observation est vraie, — et, comme les Arabes possédaient plusieurs prétendus livres de Pythagore (1), nous n'avons aucune raison d'en douter, — il me semble que c'est surtout pour la symbolique des nombres que les Tâlîmîtes recouraient de préférence à ce système mystérieux.

Un dernier trait distinctif qu'ils avaient cependant de commun avec plusieurs autres sectes, c'est leur foi dans un Imâm investi d'une autorité suprême, qui seul sache donner le sens véritable d'une doctrine. Nous avons vu comment ils considéraient cet Imâm relativement au prophète, et quelle place ils lui assignent dans le microcosme de ce monde. Gazzâlî en a du reste tant parlé que

(1) Voy. supra.

nous nous bornons à une remarque de Khâtibî (1) qui rapporte qu'il y avait dissidence entre les Tâlîmîtes sur cette doctrine. « Quelques-uns prétendent, dit-il, que notre intelligence est impuissante à nous fournir une connaissance sûre, dans quelque chose que ce soit; d'autres Talîmîtes ne reconnaissent l'impuissance de notre entendement que dans les questions sur Dieu et sur tout ce qui s'y rapporte. » — Les Dogmatiques et les Môtazelites opposaient ordinairement à toutes les sectes qui reconnaissaient un Imâm, les deux syllogismes suivants : « 1 Si l'homme pour arriver à la connaissance de la vérité des choses, a besoin d'un docteur, il lui en faut un second pour être instruit sur le véritable docteur, et ainsi de suite jusqu'à l'infini. 2. La doctrine nous est inutile, si nous ne sommes pas convaincus que le docteur dit la vérité : or, nous ne pourrons connaître sa véracité, à moins que nous ne voyions auparavant, par exemple, s'il accomplit des miracles, que Dieu lui a en effet accordé cette vertu; mais pour voir cela, il nous faut avoir acquis la connaissance de Dieu, de ses attributs etc., et c'est là précisément ce que l'Imâm devrait nous enseigner. »

Les Çoûfî's.

Le chapitre que Gazzâlî a consacré aux Çoûfî's me dispenserait d'en dire davantage, lors même que ce mysticisme oriental serait encore entièrement inconnu. Mais nous possédons des notices excellentes, des monographies étendues sur cette secte remarquable; *Brucker*, *Graham*, *Malcolm*, *Hammer*, *Tholuck*, *de Sacy* ont disserté sur ses principes et sa tendance, et parmi les

(1) Man. arabes, n° 404, fol. 11, verso.

poésies arabes et persanes traduites et publiées en Europe, les poëmes çoûfiques forment le plus grand nombre. Je me contenterai donc de présenter quelques observations sur ce sujet, et j'y mettai d'autant moins de prolixité que le mysticisme, par cela même qu'il puise ses dogmes, non dans la raison, mais dans le sentiment, dans l'intuition immédiate ou dans quelque chose d'analogue, ne fait point partie de la philosophie. Il y aurait cependant dans le Çoûfisme un fond philosophique très-considérable, si tout ce que l'on a mis sur son compte lui appartenait réellement. Mais malgré les travaux des hommes illustres que je viens de citer, j'ose dire que le Çoûfisme n'est pas encore exactement défini, et qu'il ne consiste pas dans ce qu'on a généralement regardé comme étant sa substance.

Le Çoûfisme n'est pas un système philosophique; il ne forme pas non plus une secte religieuse; jamais un musulman ne l'a considéré ni comme l'un ni comme l'autre : c'est *une manière de vivre*, une sorte d'ordre monastique, si l'on veut, et rien de plus. Le Çoûfî suppose que la vérité divine se manifeste immédiatement à l'homme qui la veut obtenir, pourvu que retiré du monde, détaché de toutes les passions humaines, on se voue uniquement à une vie contemplative. Et comme cette sorte de révélations est individuelle, comme elle porte sur des choses indicibles et indéfinissables, il est clair qu'un système scientifique n'en saurait jamais résulter. Les Arabes parlent bien d'une science du Çoûfisme, et il y a beaucoup de livres où elle est exposée. Mais ces livres contiennent seulement ou des prescriptions à observer pour arriver à la vie contemplative, ou des explications des notions philosophiques

telles que : substance, essence, qualité etc. (notions indispensables pour la contemplation des choses élevées), ou enfin des interprétations de termes techniques dont les écrits çoûfiques fourmillent.

Si je dis que le Çoûfisme n'est pas un système scientifique, je n'entends parler que de son essence, de sa valeur, de son but; je ne nie pas que quelques auteurs aient fait entrer la théologie et la philosophie dans le domaine du Çoûfisme, qu'ils aient fait subir à ces sciences quelques modifications, qu'ils les aient traitées de leur point de vue individuel : mais ces éléments philosophiques d'emprunt, loin de former la substance du Çoûfisme, sont purement accessoires, variant d'après chaque auteur, en sorte qu'il est facile de trouver sur les mêmes questions philosophiques les plus grandes contradictions entre les divers Çoûfî's.

On est tombé dans une autre erreur qui dérive de la première, en supposant que les écrits philosophiques composés par des hommes qui professaient le Çoûfisme, contiennent un système çoûfique. On a cru, par ex., que le livre intitulé « *Hay ben Yakzân* » et les écrits philosophiques de Gazzâlî renferment les idées fondamentales du Çoûfisme. C'est également une méprise, et l'on trouvera dans le chapitre où nous exposerons les doctrines philosophes de Gazzâlî que celui-ci reste absolument dans la sphère de la philosophie, quoiqu'il s'attache à rapprocher la philosophie de ce qu'il entend sous le nom de Çoûfisme. Gazzâlî est en effet Çoûfî zélé; mais c'est précisément une preuve que le Çoûfisme ne consiste pas dans un système ou dans une série de doctrines particulières. Pour m'expliquer en un mot, je dirai qu'un orthodoxe embrassant la vie Çoûfique restera orthodoxe

dans son Çoûfisme, un Motazélite continuera d'être Motazélite etc.

Mais il y a une secte dans le Çoûfisme (1), et c'est justement celle que l'on prend d'ordinaire pour l'expression du Çoûfisme en général, il y a une secte qui renferme un fond essentiellement philosophique. Cette secte compte surtout parmi ses partisans les Çoûfi's de Perse; elle emploie de préférence les vers pour exposer ses doctrines, et elle a produit les plus beaux morceaux de la poésie musulmane. Elle professe un panthéisme complet, et, quoiqu'en dise M. Tholuck (2), il me semble absolument impossible qu'elle soit née dans l'Islâm même, tant elle en diffère par ses principes. Quant à son origine, je me range volontiers à l'avis de M. de Sacy (3) qui pense qu'elle existait déjà en Perse avant l'établissement du moh'ammedisme; et j'ajoute que, malgré le défaut de preuves historiques dignes de foi (4), je n'hésite pas à la considérer comme tirant de l'Inde son origine primitive. La partie fondamentale de ses doctrines correspond si complétement aux vues des Yôgî's indiens que l'on ne saurait douter un seul instant de ce fait. Pour mettre cela dans un jour

(1) Il est impossible aux yeux des Arabes de confondre le çoûfisme avec une doctrine philosophique professée par des çoûfîs. Ils appellent les partisans de la secte dont nous parlons dans le texte, *Halouliyah*, c'est-à-dire *Identificateurs*, ou, comme nous disons *Panthéistes*.

(2) *Sufismus, sive theosophia Persarum pantheistica.* Berolini 1821.

(3) Journal des Savants, décembre 1821 et janvier 1822.

(4) Déjà M. de Sacy a cité un passage du *Dabistan* où il est dit que les mêmes doctrines se trouvent dans l'Inde; mais M. de Sacy lui-même ne met pas une grande confiance dans le témoignage d'un ouvrage relativement très-moderne.

plus clair, je ferai remarquer que cette direction du Çoûfisme renferme deux éléments hétérogènes; l'un indien, l'autre grec ou arabe, si l'on veut, c'est-à-dire, puisé dans la philosophie des écoles arabes. Ces deux éléments, inconciliables de leur nature, ne se sont jamais entièrement confondus dans le Çoûfisme; ils y sont si saillants qu'on les peut séparer, ce me semble, au premier coup d'œil. Je me permettrai donc de répéter, suivant MM. Tholuck et de Sacy, les principaux points de cette doctrine.

« Le dernier but de la vie contemplative est d'obtenir la manifestation de Dieu, l'union intime avec la Divinité.... Cette union s'accomplit dans l'extase parfaite.... L'extase au plus haut degré produit dans l'homme une apathie et une insensibilité complètes; elle détruit dans lui jusqu'à la conscience de sa propre existence et, par conséquent, la conscience de cette disposition de l'âme.... Lorsqu'on est arrivé à cet état, il n'y a plus besoin des actions, ni des devoirs. La religion est alors indifférente, parce que tous les commandements de la loi découlent du *moi* et du *toi*, lesquels s'évanouissent alors complétement. « Quiconque, dit le Dabistân, ne reconnaît pas qu'il est égal d'être Musulman ou d'être Chrétien, celui-là n'est pas encore délivré de la dualité, il ne connaît pas l'être véritable. »

« Le signe de la manifestation c'est l'anéantissement de l'homme, ou la science de l'objet manifesté au moment de la manifestation.... Tout homme, dit le Gulshen-râz, dont le cœur n'est agité d'aucun doute, sait avec certitude qu'il n'y a aucun être, sauf un seul. Le *moi* ne convient qu'à Dieu, parce que c'est lui qui est le secret caché à l'imagination et à la pensée.

En Dieu il n'y a point de qualité; dans sa divine majesté le *moi*, le *nous*, le *toi* ne se trouvent point. *Moi*, *nous*, *toi* et *lui* ne sont qu'une même chose; car dans l'unité il ne saurait y avoir aucune distinction. Tout être qui est anéanti et qui s'est entièrement séparé de lui-même, entend retentir au dehors de lui cette voix et cet écho : *Je suis Dieu;* il a un mode d'exister durable à toujours, et n'est point sujet à périr. »

Ces doctrines, auxquelles il faut encore ajouter la métempsycose, portent évidemment le cachet d'une origine indienne (1) et ne peuvent avoir été enfantées dans le sein de l'Islâm même, envers lequel elles renferment autant d'hérésies que de phrases. Il n'en est pas de même des doctrines cosmologiques. Ici l'on trouve d'abord encore des idées panthéistiques; mais, étant une fois arrivé à l'émanation, la théorie indienne est mise de côté, et la méthode néoplatonicienne, telle que nous la trouvons avec ses modifications dans toutes les autres écoles arabes, règne exclusivement.

« Le monde n'est autre que Dieu lui-même se reproduisant au dehors.... L'univers a été le produit et comme le reflet des regards que la Divinité a portés sur sa propre essence. Jusqu'à la production de l'univers, Dieu voyait en lui-même l'être et le non-être; par la production de l'univers il s'est vu lui-même dans tous les objets de la nature comme dans autant de miroirs. Le non-être est donc devenu le miroir qui a réfléchi l'être.... La première créature émanée de Dieu est l'intelligence, etc. »

Le mode d'évolution des autres intelligences et des

(1) Voy., par exemple, le *Bhagavadgîta* où l'on retrouve en propres termes les mêmes idées.

âmes de l'intelligence première et de l'âme universelle est absolument identique à celui des autres sectes. Aussi dans la doctrine de l'éternité du monde retrouvons-nous les écoles philosophiques : « Le monde n'est postérieur à Dieu que par la nature de son existence et non par le temps, mais il n'est point éternel ; il est sorti de Dieu et rentrera en lui. »

Il va sans dire que, selon cette secte, le fatalisme le plus absolu règne sur les hommes ; tous les détails dans lesquels les Haloûliyah entrent à ce sujet sont, même dans les expressions, conformes aux maximes des Motakhallim's.

Ces quelques points généraux qu'on peut augmenter à son gré en parcourant un livre çoûfique, prouvent suffisamment l'adjonction de l'élément indien à la philosophie des autres écoles. Cette duplicité des éléments est encore plus sensible dans les doctrines secondaires et dans tout ce qui forme, pour ainsi dire, l'échafaudage du système et contribue à lui donner une forme scientifique. Sous ce rapport je ne citerai que la distinction des quatre degrés de manifestations divines mentionnée déjà par M. de Sacy :

« Dans la première manifestation le contemplatif voit l'*être absolu* sous la figure d'un être corporel quelconque ; dans la seconde il le voit *actif,* comme *créateur* ou *distributeur des formes ;* dans la troisième comme être *doué de qualités,* telles que *science* et *vie ;* dans la quatrième comme *essence.* » — Qu'on se rappelle la marche et les divisions en usage chez les Motakhallim's et chez les Philosophes, dans leurs recherches sur la théologie naturelle, et l'on reconnaîtra ici infailliblement les mêmes distinctions.

Les Çoûfî's nomment le moment de leur transport *h'âl*, c'est-à-dire *état*. M. de Sacy, tâchant d'expliquer ce mot, croit qu'ils l'ont employé, soit pour désigner par là l'*état* par excellence, soit que, d'après l'explication donnée par Djonaîd, ils aient voulu dire que c'est une situation, une manière d'être, un accident passager et non un état durable et permanent. La dernière explication s'approche le plus du vrai. Nous savons ce que c'est qu'*état* dans le langage de certains Motazélites (1). C'est l'intermédiaire entre être et non-être, entre la négation absolue et la réalité. Or, en appliquant cette signification à l'extase, les Çoûfî's semblent vouloir dire que l'extase est une situation intermédiaire entre être et non-être; que l'homme en extase *est*, quoiqu'il n'ait pas conscience de son être, quoiqu'il ne soit pas véritablement. — Ce seul mot prouve l'influence de l'école sur le Çoûfisme.

Au reste, il faut bien remarquer que tous les écrits où le Çoûfisme apparaît dans une forme scientifique, sont d'une date relativement moderne, d'un temps où la philosophie, étant universellement répandue, s'alliait à tout ce qui prétendait à un air scientifique.

Cette secte du Çoûfisme en Perse se trouvant probablement en contact direct avec les doctrines des Sanyâsî's, prit un si grand essor qu'elle seule avait peut-être plus de partisans que toutes les autres branches, qui ne voyaient dans le Çoûfisme qu'une vie sainte et austère en accord avec les préceptes du Korân. Il n'est donc pas étonnant, comme nous l'apprend d'ailleurs Gazzâlî dans son chapitre sur les Çoûfî's, qu'elle ait été bientôt partagée en plusieurs subdivisions dont l'une, reconnaissant

(1) Voy. le chap. sur les Motakhallim's.

Bostâmî pour chef, professait l'identification de l'homme avec Dieu ; une autre enseignait sous l'autorité de Jonaîd une espèce d'*amalgamation*, si l'on me passe le mot ; une autre, enfin, l'*association* de l'homme à Dieu. Gazzâlî, et tous les Çoûfî's orthodoxes avec lui, repoussent ces opinions comme autant de péchés, et rejettent par là précisément l'élément indien qui jusqu'à présent a été regardé comme formant la seule et véritable essence du Çoûfisme. Je le répète, ce n'est pas là le Çoûfisme, mais bien une philosophie professée par un grand nombre de Çoûfî's.

Doctrines de Gazzâlî (1).

Parmi les auteurs arabes qui ont composé des écrits

(1) Sources imprimées :

1. *Logica et philosophia Algazelis Arabis*, publiée par *Petrus Liechtenstein Coloniensis*, 1506.

2. Le livre *Réfutation mutuelle des Philosophes* est connu et reproduit sous le titre de *Destructio Philosophorum*, dans la *Destructio destructionum* d'*Abou-Roshd*. Voy. Averrhois opera, Venet., 1560, tom. IX.

3. *O Kind! die berühmte ethische Abhandlung Ghasalis*, par M. de *Hammer-Purgstall*. Vienne, 1838.

4. *Mîzân Ol'aml* (lisez : *Ol'amal*), *sive compendium doctrinæ ethicæ, auctore Algazali, hebraïce conversum*. Cette traduction hébraïque a été publiée par M. *Goldenthal*, Leipzig, 1839.

Manuscrits de la bibliothèque du roi :

5. Ms arab. ancien fonds, n° 884. Cet excellent volume contient les cinq traités suivants :

I. *Almaârif alâklîyah*.

II. Le Traité que nous publions aujourd'hui.

III. *Almaçnoum bihi an gaîri Ahlihi*.

IV. *Mishkhât Olanwar*.

V. *Mîraj Olsalikhîn*.

6. Anc. fds., n° 918. *Fatih'at Ololoûm*.

7. *Makaçid Olfilasifah*. « Les intentions des Philosophes. » Ce ms. est incomplet et de peu de valeur. Cependant il se trouve à la bibl. roy.

philosophiques, il n'en est aucun (si l'on excepte Ibn-Sînâ et Aboû-Roshd) dont le nom soit aussi connu en Europe que celui de *Hâmid Algazzâlî*. Il n'y a pas une histoire de la philosophie qui ne renferme plusieurs pages consacrées à l'exposition de ses doctrines, et certes, on n'a point à regretter pour lui, comme pour tant d'autres Orientaux, le manque de sources originales et traduites. Les dernières seules suffisent en effet pour qu'on apprécie sa marche et pour qu'on lui assigne le rang qu'il mérite parmi les Philosophes de son pays. Cependant, il n'en est pas moins vrai qu'on s'est fait jusqu'ici de notre auteur une idée fausse et exagérée, ou bien qu'on s'est laissé arrêter par les contradictions inconciliables de ses ouvrages (1). On n'a su comment mettre d'accord les doctrines philosophiques de Gazzâlî avec les réfutations qu'il en avait exposées lui-même dans son livre *Destructio Philosophorum;* et le titre même de

plusieurs traductions hébraïques du même ouvrage. Voy. les nos 344, 345, 346.

8. Le Ms. arab., fds. St.-Germain, no 324, *Naçihat Olmoloukh,* n'offre aucun intérêt pour la philosophie. Il ne renferme que des admonitions adressées aux rois, des anecdotes, des contes sur des rois célèbres, des vers, etc. Le même ouvrage se trouve encore dans l'anc. fds., no 894.

9. Le man. anc. fds. no 422, *Alhikhmet Fî'lmachloukat*, n'a pas d'importance pour nous. L'auteur s'y attache à montrer que l'organisation de toutes les créatures est l'œuvre de la sagesse divine.

Les Mss. suivants sont encore moins importants : fds. St.-Germain, no 633 (persan), petite lettre de Gazzâlî. — Fds. de l'Oratoire, nos 93 et 94 (hébreu), et anc. fds., no 314 (hébreu) qui renferme un traité incomplet sur la *physique* composé par *Gazzalî*, bien que le catalogue l'attribue à Alfârâbî. Leman. anc. fds., no 562 (arabe), *Sharh olshafil*, est dans un état pitoyable.

(1) M. *De Gérando,* dont l'ouvrage (*Histoire comparée des systèmes de philosophie*) est, pour ce qui concerne la philosophie des Arabes, de beaucoup supérieur à tous les autres ouvrages du même genre, s'étonne de voir Gazzâlî, d'un côté, combattre les Philosophes de la manière

cet écrit a singulièrement compliqué cet embarras. Déjà M. de *Hammer-Purgstall* a fait observer (1) que *destructio* n'est pas une expression équivalente au mot arabe qui désigne *attaque*, *combat mutuel*, ou, comme nous l'avons traduit, *réfutation mutuelle.* Dans ce livre Gazzâlî n'a nullement l'intention de réfuter les Philosophes par des raisons dont il veuille faire sentir la justesse et la solidité; il ne cherche pas à leur opposer des arguments tirés de sa propre philosophie : recueillant les diverses critiques faites par autrui, il les range seulement de manière à montrer que l'opinion d'un Philosophe est en contradiction avec celle d'un autre, que tel système en bouleverse un autre, en un mot, que parmi les Philosophes la discorde règne perpétuellement. Tel a été son but; l'auteur le déclare lui-même à la fin du premier chapitre de son livre; et, chose étonnante, aucun écrivain moderne que je sache n'a remarqué ce passage; autrement on se fût abstenu de prodiguer à Gazzâlî des titres qui ne lui appartiennent point et on eût élevé moins haut sa réputation de Philosophe. Le livre *Réfutation mutuelle* ne saurait, même comme compilation, donner un renom à son auteur : car presque tout ce qui y est rapporté, a été emprunté aux Dogmatiques qui, longtemps avant Gazzâlî, avaient objecté aux Philosophes les mêmes arguments; celui-ci seulement y a mis de l'ordre et une sorte de disposition méthodique.

Quelle est donc la place de Gazzâlî parmi les penseurs de

la plus énergique et, de l'autre, les reproduire fidèlement dans sa propre Métaphysique. Son étonnement aurait été sans doute encore plus grand, s'il avait pu savoir que l'écrivain çoûfique *Ghazaïl* (dont il parle, vol. IV, p. 281.) est notre auteur et le même qu'il a nommé, dans les autres endroits, *Algazel.*

(1) Voy. *O Kind*, préface, p. XIV.



sa nation, et à quel titre le met-on au nombre des Philosophes?

Gazzâlî est un homme éminemment religieux, et, si l'on ne connaissait aucun de ses autres écrits, le traité que nous avons publié prouverait à lui seul la vérité de cette assertion. Tous ses efforts convergeaient à relever l'islâm du marasme dans lequel il était tombé, à le défendre contre les attaques des sectaires hérétiques, et à lui assigner une place où il fût à l'abri des empiétements des Philosophes. Non-seulement il était professeur des sciences religieuses aux universités de Bagdâ'd et de Nîsâboûr, mais aussi auteur d'une centaine d'ouvrages presque exclusivement religieux. Son grand écrit: « *Revivification des sciences de la religion,* » dont il parle toujours avec orgueil, est dans l'opinion de ses compatriotes le plus beau titre de sa gloire. Ce fut ce livre qui lui valut le surnom honorifique de *Hujiat olislâm* (preuve de l'islamisme), et qui eut une telle vogue parmi les fidèles, que, suivant le témoignage d'un des biographes de Gazzâlî, les musulmans disaient que « si tout l'islâm venait à se perdre, la perte serait peu de chose, pourvu que cet ouvrage restât. » Gazzâlî était imam, père de l'Église musulmane, si l'on veut, et, comme tel, il est encore aujourd'hui en vénération. Dans la jurisprudence, partisan zélé des principes des Shâfiîtes, il sut réunir tous les suffrages en sa faveur, et les étudiants se pressaient en foule à ses leçons théologico-juridiques.

D'après cela, l'on suppose aisément que les travaux philosophiques de notre auteur portent une empreinte religieuse, le cachet d'un homme strictement orthodoxe. Loin de mêler la philosophie à la religion, Gazzâlî est si fermement convaincu de la vérité de la loi moh'amme-

dane qu'il déclare hautement que, hors d'elle, il n'y a ni vérité, ni salut. Pour lui la révélation ne peut être révoquée en doute; il la regarde comme un fait accompli sur lequel le moindre soupçon lui eût semblé une abomination digne d'anathème. Cette orthodoxie rigoureuse, jointe au désir sincère de pratiquer la vertu et d'y encourager ses coreligionnaires, le porta naturellement au mysticisme. Se retirant du monde, il se livra, comme nous avons vu, pendant dix années entières, à ce quiétisme indolent qui, en répudiant la vie sociale avec ses plaisirs, trouve dans les créations d'une imagination ardente non-seulement un ample dédommagement, mais aussi des charmes et des jouissances inexprimables.

Ces observations feront peut-être penser que, rejetant les preuves rationnelles, Gazzâlî s'est réfugié dans un mysticisme grossier qui, sans se soumettre à l'examen de la raison, reconnaît pour uniques vérités les sentiments vagues et mystérieux où l'âme dévote se complaît. Cependant telle n'est pas la voie qu'il a choisie, du moins celle qu'il a suivie dans ses écrits philosophiques. Malgré le fiel qu'il verse à grands flots sur les Philosophes, toutes les fois que l'occasion s'en présente, il ne les dédaigne pas autant qu'il voudrait le faire croire dans ses livres populaires. La seule cause de son aversion pour les Philosophes, c'est qu'ils attaquent directement l'édifice de l'islâm, ou, du moins, qu'ils en sapent les bases par des voies détournées. Au reste, de même que les Pères de l'Église chrétienne, il se vit forcé de descendre, bon gré mal gré, dans l'arène avec des antagonistes : l'existence de l'islâm était trop sérieusement menacée pour que lui, musulman de toute son âme, pût laisser

se répandre des doctrines irréligieuses, sans s'opposer au torrent subversif. Il accepte donc la philosophie telle que les Arabes la professaient, seulement il la modifie en certains points. Il reconnaît avec les autres les droits sacrés de la raison; « mais, ajoute-t-il, les vérités reconnues par la raison ne sont pas les seules; il y en a d'autres auxquelles notre entendement est absolument incapable de parvenir : ces vérités nous sont communiquées par la révélation, et force nous est de les accepter, quoique nous ne puissions les déduire, à l'aide de la logique, de principes connus. Il n'y a rien de déraisonnable dans la supposition qu'au-dessus de la sphère de la raison il y ait une autre sphère, celle de la manifestation divine; mais ses lois et ses droits nous sont complétement inconnus, et nous n'en pouvons juger avant d'y être parvenus : il suffit que la raison en doive admettre la possibilité. » Sans répéter ce que Gazzâlî a dit de cette sphère prophétique dans les chapitres *sur les çoûfî's* et *sur la vérité du prophétisme*, je me borne à la seule observation qu'un des buts principaux de sa philosophie est de prouver la possibilité d'une révélation et de montrer que les faits révélés, bien que rejetés par les Rationalistes, ne comportent rien d'absurde. Gazzâlî ne s'arrête pas même là. Dans la conviction d'avoir une fois pour toutes démontré que la perception des vérités révélées, que l'intuition immédiate du vrai n'est ni impossible, ni incompréhensible pour la raison, il veut constater la manière dont cette communication divine s'accomplit, et il arrive ainsi à une espèce de *prophétologie* qu'il développe avec une prédilection particulière. De là vient qu'il donne plus d'attention qu'aucun autre philosophe arabe aux phénomènes physiologiques et psychologiques auxquels il

se plaît à revenir dans tous ses écrits. Gazzâlî est beaucoup moins original et moins heureux dans les questions de métaphysique. Il ne se hasarde que très-rarement à s'écarter de la voie commune, et, quand il le fait, il y est absolument contraint par ses convictions religieuses. C'est pourquoi, par ex., la doctrine d'émanation, ayant l'apparence de résoudre les difficultés du dogme de la création, reprend chez lui toute l'étendue que les derniers Philosophes lui avaient ôtée. Pour d'autres questions où il s'éloigne de l'avis des Philosophes, Gazzâlî embrasse les doctrines des Dogmatiques, de manière à être, sous certains rapports, le médiateur entre les deux partis opposés, entre les aristotéliciens hétérodoxes et les théologiens sévères. Toutefois il penche, et souvent même au détriment de son orthodoxie, beaucoup plus vers les premiers que vers les Motakhallim's.

Un dernier trait qui distingue Gazzâlî des autres auteurs philosophes de sa nation, c'est sa tendance vers la morale, science qui, comme telle, était presque entièrement négligée par l'école arabe. Tous les livres de Gazzâlî sont remplis d'exhortations à faire le bien, à éviter le mal, et quoique le plus souvent la morale s'y réduise à de simples admonitions pieuses, cependant, dans quelques-uns de ses écrits, comme nous le verrons plus tard, elle apparaît revêtue d'une forme plus scientifique.

La tâche que je me suis imposée d'apprécier les doctrines philosophiques de Gazzâlî, je pourrais la remplir par une analyse détaillée des points propres à mettre ces doctrines en relief. Mais, comme on ne connaît que très-imparfaitement les autres Philosophes et les Dogmatiques, je préfère donner un extrait du système entier de Gazzâlî, en reproduisant même celles de ses opinions qu'il partage avec

ses prédécesseurs. Pour ce qui tient aux questions ontologiquès, je les puiserai surtout dans son livre *Miyâr olilm* (règle de la science) qui contient en même temps un petit compendium de logique (1).

De prime abord on est frappé de la ressemblance complète entre Gazzâlî et les autres Philosophes et Dogmatiques, en ce qui concerne les bases de la philosophie en général et de la logique en particulier. « Malgré la diversité et la variété de leur matière, dit-il, toutes les sciences ont deux propriétés communes, la *représentation* et la *conviction*, dont la première embrasse les conceptions, la seconde, les jugements. Pour que les conceptions et les jugements soient évidents, ils doivent se réduire à ce qui est connu. Cette réduction à ce qui est connu s'appelle *définition* pour les conceptions, *argumentation* pour les jugements. Or, il existe des conceptions et des jugements qui ne sont point susceptibles de ces procédés, et qui, fondements de tout notre savoir, sont immédiatement clairs; autrement il serait absolument impossible de parvenir jamais à un savoir quelconque. La logique s'occupe d'établir les règles d'après lesquelles la définition et la démonstration ou argumentation doivent procéder, pour déduire de ces conceptions et jugements immédiats les choses encore inconnues, ou pour nous prouver la vérité de celles-ci en les rattachant à ceux-là. Discernant exactement le connu de l'inconnu, le vrai du faux, la logique a donc une très-haute importance qui grandit encore dès que

(1) C'est le même livre dont il y a une mauvaise traduction latine publiée à *Cologne* (1506 par *Petrus Liechtenstein*) sous le titre : *Logica et philosophia Algazelis Arabis*. Cette traduction est devenue si rare que ni *Tiedemann* ni *Tennemann* ne l'ont connue.

nous songeons qu'elle est le moyen le plus puissant de rendre l'âme parfaite; car la perfection de l'âme consiste en deux choses : 1° être exempte de penchants vils et dépravés, 2° être embellie par des connaissances certaines touchant les vérités divines. L'âme, quand elle est pure et dégagée de mauvaises habitudes, est comme un miroir dans lequel se peignent les formes de tous les êtres. Or, cela veut dire qu'elle possède la science de toutes choses. Donc, comme la science seule peut distinguer les habitudes bonnes des habitudes mauvaises, et comme il n'y a pas de guide plus sûr que la logique pour acquérir une science certaine, il faut admettre dans toute leur étendue la puissance et la portée de cette partie de la philosophie. »

J'ai cité ces passages de l'introduction à la logique pour signaler la tendance morale dont je viens de parler. Le reste de la logique de Gazzâlî ne diffère guère de celle d'Ibn-Sînâ, et j'ose même soutenir qu'après les grands travaux de cet homme, non-seulement les Arabes en général n'ont fait aucun progrès notable en cette science, mais qu'ils ne se sont pas même permis le plus léger changement à la méthode suivie par ce logicien renommé. Comme la logique d'Ibn-Sînâ est assez bien connue, je ne m'étendrai pas sur celle de Gazzâlî, simple extrait de la première, composé dans le seul dessein de compléter l'ensemble extérieur des doctrines philosophiques.

Avant d'aborder la métaphysique, Gazzâlî la fait précéder d'une classification qu'il reproduit à diverses reprises dans ses écrits, et que par ce motif nous rapporterons en l'abrégeant : « Dans l'examen de tous les objets scientifiques il y a deux points de vue d'où l'on peut

examiner les choses, à savoir, ce que nous sommes par rapport à elles et ce qu'elles sont en elles-mêmes. On a donc à considérer dans la philosophie 1° la valeur de nos actions par rapport à notre connaissance des choses, c'est-à-dire la *science pratique;* 2° La qualité des objets eux-mêmes, la *science théorique.* Chacune de ces deux catégories se subdivise en trois branches. La science pratique enseigne 1° comment l'homme se doit comporter à l'égard des autres en tant qu'il est membre de la société humaine (politique); 2° comment il doit gérer les affaires de sa famille, sa maison, sa propriété, etc. (économie); 3° comment il doit être, par rapport à lui-même, dans ses mœurs et ses habitudes (morale). La science spéculative ou théorique se divise d'après les objets dont elle s'occupe en : 1° théologie (naturelle) ou philosophie par excellence; 2° science didactique (les sciences mathématiques); 3° science naturelle. La première n'embrasse que des objets absolument immatériels; la seconde ceux qui sont en quelque sorte dépendants de la matière; la science naturelle, ceux qui ne sauraient être conçus sans la matière. De toutes ces sciences les mathématiques sont le moins exposées au doute ou à l'erreur. Les sciences naturelles, au contraire, sont les plus incertaines, à cause du changement continuel des objets de la nature. »

J'omets la distribution ultérieure de chacune de ces sciences en plusieurs branches, et, m'arrêtant à la *philosophie* par excellence, je ferai remarquer en passant que Gazzâlî, comme il le déclare lui-même, s'éloigne un peu de la méthode suivie jusque-là par les autres Philosophes. Il ne veut pas, dit-il, commencer les discussions philosophiques par des recherches sur la physique;

mais abordant directement les questions les plus difficiles, il aime mieux reprendre les problèmes de la physique après l'ontologie.

« L'objet de la métaphysique est *ce qui est commun à toutes choses*, l'*être* en général, mais considéré tel qu'il est simplement ou spécialement, et tel qu'il est absolument. »

« Notre raison perçoit l'être immédiatement. L'être n'est donc pas susceptible d'une définition ou d'une description; car la définition consiste dans la combinaison et dans la comparaison de l'espèce au genre : or, l'être étant la notion la plus générale de toutes, est au-dessus de toute espèce et de tout genre. Aussi n'existe-t-il rien au monde qui puisse rendre l'être plus clair qu'il ne l'est par lui-même. »

« L'être se manifeste ou comme *accident*, c'est-à-dire comme ayant besoin d'un sujet, ou comme *substance* qui est elle-même le sujet. La substance est de quatre espèces : 1° elle s'appelle *forme*, quand elle existe en elle-même sans accidents; 2° *matière*, par l'adjonction des accidents; 3° *corps*, par la combinaison de la forme et de la matière; 4° elle se nomme *intelligence*, lorsqu'elle n'est composée ni de forme ni de matière. Le bois, par. ex., est un *corps* composé de matière et de forme, sa *forme* serait un meuble, sa *matière* serait la cendre à laquelle le feu le réduit. »

« De ces quatre substances c'est le corps seul qui peut être perçu par les sens et qui n'a pas besoin de preuves. Le corps est une substance *susceptible* de trois dimensions, longueur, largeur, profondeur, lesquelles s'entre-coupent en rectangles. Ces dimensions sont en effet accidentelles, mais inséparables de la notion du

corps. Les savants ne sont point d'accord sur la composition des corps. Les uns les supposent formés de parties indivisibles, d'atomes qui, selon certains Philosophes, seraient des unités et des substances inégales; d'autres s'imaginent que le corps n'est pas du tout composé, mais qu'il est *un* par unité d'essence et de différence; d'autres enfin (et nous sommes de leur avis), soutenant que le corps est composé de forme et de matière, définissent le corps comme une substance susceptible de trois dimensions. — Les preuves suivantes mettront au jour l'absurdité de l'opinion qui concerne les atomes. Supposons l'agrégation sur un même plan de trois atomes prétendus indivisibles A, B, C. Il arrivera ou que B et C toucheront A au même point, ou que ce sera B seulement, faisant obstacle à C. Dans le premier cas, B ne serait rien, ce qui est absurde; dans le second, B remplirait un intervalle, aurait des côtés distincts et serait par conséquent divisible. — Autre preuve. Les parties de la circonférence d'une roue mise en mouvement parcourent un espace plus grand que celles du moyeu : or, si nous supposons que celles qui sont à la circonférence ne parcourent que l'espace d'un atome, celles du moyeu parcourront un espace beaucoup plus petit, et l'espace d'un atome se trouverait ainsi divisé. — Il n'est pas conséquent non plus d'admettre l'assertion de quelques savants que le corps est composé d'atomes infinis; car si cela était, on ne pourrait jamais diviser un corps, le fendre, le couper d'un bout à l'autre. — La seconde opinion, que le corps est *un* en essence et en différence, n'est pas moins fausse. Nous ne pouvons concevoir un corps sans continuité, ni la continuité sans l'isolation, ni une exten-

sion sans un objet étendu. Le continu diffère par conséquent de la continuité, et par sa définition et par sa propriété, quoique cette distinction, toute nécessaire qu'elle est pour la raison, n'existe pas pour les sens. Or, cela prouve suffisamment que notre raison constate dans le corps un continu et une continuité, c'est-à-dire, *matière* et *forme*, et la vérité de notre assertion *que le corps est composé de matière et de forme*, est ainsi évidente. »

« La matière n'existe pas par elle-même sans forme, non plus que la forme n'existe pas sans matière. Si la matière pouvait subsister sans forme, on serait à même d'indiquer du doigt le lieu, la place où elle se trouve; elles erait palpable et par là divisible, c'est-à-dire, douée de la forme de corporéité. Ou, pour le prouver en d'autres termes, la matière supposée sans forme est divisible ou elle ne l'est pas. Dans le premier cas, la matière sans forme serait un corps, et cela impliquerait une contradiction. Si la matière sans forme était indivisible, sa propriété d'échapper à la division lui devrait être ou *essentielle* ou *accidentelle*. Si cette propriété lui était essentielle, la matière ne deviendrait jamais susceptible de division, quand même on lui adjoindrait une forme, de même que jamais une intelligence ne peut devenir corps, ni un accident substance. Si cette propriété était seulement accidentelle, la matière aurait déjà une forme. Il est donc clair que la matière ne peut exister sans forme et, qu'elle se manifeste toujours simultanément avec la forme corporelle, d'où il s'ensuit que le corps est composé de matière et de forme. »

« Les accidents sont de deux espèces : leur essence est ou tout à fait incompréhensible sans un sujet où elle

se trouve, ou elle peut être conçue en elle-même. Les accidents de la première catégorie sont nommés *quantités*, les autres *qualités*. *Les qualités* sont ou sensibles, comme les couleurs, les odeurs, les saveurs, l'aspérité, la dureté, ou elles sont insensibles et se nomment alors *aptitudes* d'un être à quelque chose, comme la puissance, l'infirmité, la science, la mansuétude, etc. *Les quantités* se subdivisent en quantités *continues* et *discrètes*. Les quantités continues sont : la ligne, la surface, la corporéité, le temps. D'ordinaire on croit que le point est la chose primitive dont le mouvement forme la ligne, que celle-ci forme ensuite la surface, celle-ci le corps. Mais tout plausible que semble cette opinion, elle n'est pas moins erronée. Si la ligne tire son origine du point, il faut que le point se meuve. Or, le point ne saurait se mouvoir sans un lieu. Le lieu est impossible, s'il n'y a pas de corps. Donc le corps est avant la surface, la surface avant la ligne, et celle-ci avant le point. »

« L'accidentalité des quantités discrètes, c'est-à-dire des nombres (qui tous proviennent d'unités répétées), ne saurait être révoquée en doute. Ainsi nous appliquons l'attribut d'unité à une certaine quantité d'eau contenue dans un vase, nous l'appliquons à un homme, etc.; mais la notion d'eau ou d'homme diffère tout à fait de celle d'unité; car la même eau versée dans deux ou plusieurs vases reste eau, quoique l'unité soit changée en dualité, pluralité. Si l'on ne peut diviser l'homme, cela n'infirme pas que l'unité ne lui soit pas accidentelle; cela prouve seulement que cet accident est inséparable de l'essence d'un homme. »

« La notion d'*être* embrasse donc la substance et l'ac-

cident qui, à son tour, se subdivise dans les neuf catégories connues. Outre cette division, l'*être* est encore universel et particulier, un et multiple, antérieur et postérieur, cause et effet, fini et infini, être en puissance et en réalité, être nécessaire et possible. »

« *L'universel existe seulement dans l'intelligence et non dans les choses spéciales.* En prêtant une réalité effective à l'universel, on s'est souvent trompé sur sa véritable signification. On a dit que l'unité est un attribut essentiel et constant de l'universel. Mais c'est méconnaître absolument la valeur de l'universel. Si, par ex. l'*âme universelle* était *une* de nombre, elle se trouverait la même dans chaque homme. Or, je suppose deux personnes dont l'une est sage, savante, expérimentée, et l'autre imbécile, ignorante, stupide : alors la même âme universelle se montrerait chez l'une le contraire de ce qu'elle est chez l'autre. Non, ce n'est pas ainsi qu'il faut entendre l'universel : l'universel est seulement dans l'intelligence, c'est-à-dire que celle-ci ayant reçu une forme quelconque, celle d'un homme par exemple, l'impression produite dans l'âme par cette forme première, ne se renouvelle pas, quand l'intelligence perçoit plus tard la forme d'un second, d'un troisième homme; mais elle y reste telle qu'elle y était; car les hommes pris individuellement ne diffèrent point dans la notion d'*humanité*. Mais ce que l'intelligence perçoit dans un individu comme n'étant pas commun à d'autres, c'est le particulier, c'est la forme de cet individu en tant qu'il se distingue de tous les autres. D'où il résulte que l'universel ne peut pas contenir deux particuliers, à moins que chacun d'eux ne se distingue de l'autre par quelque différence ou par quelques accidents, et que l'on ne sache énumérer les particuliers appartenant au

15.

même universel, sans ajouter leurs accidents distinctifs. »
Il s'ensuit encore que la différence ne consiste pas dans l'essence de l'universel, mais dans les choses accessoires; c'est-à-dire que *être* est autre chose que *être tel et tel.* Aussi faut-il en conclure que tout accidentel a une cause; car, il n'en avait pas, s'il existerait de lui-même : or ce qui existe de soi-même ne peut être ni produit ni anéanti par un autre; mais l'accident, pour qu'il subsiste, a besoin d'un autre être : donc, il n'est pas de lui-même, et la cause de son être doit se trouver en dedans ou en dehors de son sujet. »

Notre auteur parcourt ensuite les différentes divisions et catégories de l'être, suivant scrupuleusement les traces de ses devanciers, auxquels il emprunte souvent jusqu'aux expressions. Comme ses assertions sur l'être en tant qu'*un* et *multiple*, *antérieur* et *postérieur*, n'offrent rien de remarquable, nous les omettrons entièrement, nous bornant, pour les autres catégories, à une analyse rapide, afin qu'une lacune trop considérable ne jette pas d'obscurité sur la matière que nous traiterons plus tard.

« Quant à la distinction de l'être en être qui donne l'existence à un autre, *cause*, et en être qui tient l'existence d'un autre, *effet*, on peut considérer la *cause* sous quatre rapports, en tant que matérielle, formelle, efficiente, finale. Tout agent a une intention quelconque en agissant. Or, quiconque agit, mû par une intention, est imparfait; car la chose désirée est, selon lui, meilleure que la chose possédée; il deviendra donc plus parfait par l'acquisition de cette chose. Or, s'il y a une essence dont l'effet se produise sans qu'elle l'ait provoqué, cette essence sera un agent plus élevé et plus parfait que les agents qui agissent avec intention. Mais s'il y a un agent

qui ne l'ait pas toujours été, il est nécessaire qu'il soit devenu tel par accident, sans quoi ses dispositions premières seraient demeurées toujours les mêmes. La cause est par conséquent *essentielle* ou *accidentelle;* mais cette dernière n'existe qu'improprement parlant; car, dépendant d'un autre *déterminant*, elle ne saurait être *cause* dans toute l'étendue du mot. »

« A propos des attributs de l'être, *fini* et *infini*, on désigne entre autres choses, comme infinis le corps et l'espace, et enfin l'on parle de causes infinies. Ceci est évidemment faux. Il est impossible que les dimensions soient infinies. Si l'on suppose la ligne A infinie, et que l'on décrive avec une ligne finie, B, un cercle, de manière à couper la ligne infinie, alors le point d'intersection sur A est très-exactement déterminé. Il y a donc dans la ligne infinie un point déterminé, ce qui n'aurait pas lieu, si elle était réellement infinie, car dans une ligne infinie il ne peut y avoir un point déterminé, un point par lequel on puisse commencer (1). Il en résulte qu'une dimension infinie est inconcevable. — Les observations suivantes suffiront pour constater que les causes ne sont pas infinies. En supposant qu'une cause est l'effet d'une autre, on arrive nécessairement ou à une cause première qui n'est pas effet, et alors les causes finissent; ou à une progression de causes à l'infini. Or, toutes ces causes supposées infinies, doivent, en tant qu'elles existent, être

(1) Gazzâlî, qui ajoute encore une autre preuve spécieuse, a emprunté celle-ci aux Dogmatiques, qui s'en servent toutes les fois qu'il s'agit de l'infinité des dimensions. Un Dogmatique cependant, *Alkhâtibî*, avoue franchement que cette prétendue preuve n'est point valable, « parce que, dit-il, le point déterminé ne l'est pas comme étant point de la ligne infinie, mais seulement comme étant point de la ligne finie. »

possibles et par là *causées*, ou *nécessaires*. Mais on ne saurait dire qu'elles sont nécessaires, puisqu'elles dépendent toutes, comme causes possibles, d'une autre cause qui, non causée et placée au-dessus d'elles, est leur principe commun. »

« On divise encore les êtres en *êtres en puissance* et *êtres en effet* (1). *Etre en effet* est ce qui est réellement, et *être en puissance* ce qui a la possibilité d'être, quoique manquant de réalité. Il résulte de cette définition que les êtres en puissance ont besoin d'un *contenant* et d'une *matière*. Or, d'après cela, la matière primitive peut à son tour avoir commencé d'être; mais elle doit avoir existé en puissance de toute éternité; car ce qui a commencé était possible avant de commencer. — La puissance est de deux manières, puissance d'agir et de cesser d'agir, et puissance d'agir seulement, sans pouvoir s'en abstenir; autrement : puissance *volontaire* et puissance *naturelle*. De la puissance volontaire il résultera toujours une action, tant qu'il n'y a pas un obstacle quelconque. Ce qui doit ne pas être produit, ne le sera pas, tant qu'il lui est possible de ne pas exister, et ce qui doit être produit, le sera, aussitôt que toutes les conditions requises pour son existence se trouveront remplies. La non-existence tient donc uniquement à la défectuosité de la nature ou à l'impuissance de la volonté de l'être en question, qui a conséquemment besoin d'un autre être qui le fasse passer de la puissance à l'effet. De là la division en êtres *nécessaires* qui ne dépendent d'aucun autre, et êtres *possibles* qui dérivent de quelque être précédent, ou qui ont un auteur. On est auteur ou en tirant volontairement une chose du non-être à l'être, comme l'architecte est l'auteur d'une

(1) Δυνάμει ὂν καὶ ἐνεργείᾳ ὄν.

maison, ou en le faisant par la force de sa propre nature, comme le soleil est l'auteur de la lumière. — Quelques-uns, abusant du mot *cause* ou *auteur*, soutiennent qu'un être une fois existant peut se passer de sa cause. Pour preuve ils citent l'exemple d'un architecte qui peut mourir sans que la maison qu'il a bâtie en éprouve le moindre préjudice. C'est méconnaître la signification de *cause*. L'architecte n'est auteur de la maison qu'improprement parlant : il a seulement présidé à sa construction, c'est-à-dire il a dirigé le mouvement de toutes les parties, et de ce mouvement est résultée la forme de la maison. De même le père n'est pas la cause du fils, mais seulement la cause du mouvement des spermes par l'acte conjugal. Ce qui est effectivement dépendant d'un auteur, d'une cause, dépend de l'existence de cet auteur, et cesse aussitôt que celui-ci a cessé d'être. La véritable cause de la forme de la maison est la pression de toutes les parties les unes sur les autres; cette pression supprimée ou dérangée, la maison s'écroule promptement. Donc un être qui est cause a, en tant que cause, quelque chose d'ajouté à son essence. On ne saisit pas pour l'ordinaire la différence qui existe entre *être auteur* et *devenir auteur*, et c'est de là que découlent une foule d'erreurs. Dire qu'une chose *est* la cause d'une autre, c'est affirmer que la seconde a une existence entièrement dépendante de la première, en sorte que si celle-ci est éternelle, l'autre participe à son éternité; si, au contraire, elle vient à cesser, l'autre disparaît avec elle. »

« Comme toute notion qui implique une dépendance, est incompatible avec l'être nécessaire, il est évident que celui-ci n'est ni accident, ni corps, ni forme. Mais ce n'est pas tout : l'essence de l'être nécessaire ne peut pas

différer de l'être qui est lui-même, c'est-à-dire que son sujet et son ssence sont une et même chose; car, s'il n'en était pas ainsi, son essence lui serait accidentelle. De plus, son être ne dépend pas d'un autre objet, de manière que cet autre dépende, à son tour, de lui, ni comme cause, ni comme relation. Donc, il est aussi faux de nommer l'être nécessaire *substance,* que de l'appeler accident : car dans le mot *substance* il y a l'idée de la chose et celle de l'essence de cette chose, bien distinctes. Or, nous avons déjà indiqué que l'être convient aux accidents aussi bien qu'aux substances, que par conséquent *être* n'est pas une notion de différence ou de genre, qu'il ne saurait être défini, enfin, qu'il ne consiste pas dans un sujet et n'a point de contraire. — Il est impossible qu'il y ait deux ou plusieurs choses qui renferment la notion de nécessaire, et il est encore impossible de distinguer dans le nécessaire quelque chose à part de son être : car il en résulterait ou qu'il est composé ou qu'il renferme des accidents; or tout cela est inadmissible pour l'être nécessaire. D'où nous devons conclure également que l'être nécessaire est inaltérable, puisque le changement ou l'altération ne se produisent que par l'accession d'une chose nouvelle. — Une dernière qualité qu'il faut reconnaître à l'être nécessaire, est que tout ce qui n'est pas lui, doit venir de lui; car, si l'être nécessaire n'est qu'un, il en résulte que tout ce qui n'est pas lui n'est pas nécessaire, mais seulement possible. Or, les choses possibles tiennent leur existence d'un autre être, et cet autre est l'être nécessaire. Il est par conséquent le pur, le véritable être, la source de tous les autres. »

« Quels sont maintenant les autres attributs qui appar-

tiennent à cet être nécessaire, à Dieu? D'abord nous lui trouvons comme essentiel l'attribut de *science* et par là celui de *vie* : car la science présuppose la vie. Pour nous convaincre que Dieu *sait*, c'est-à-dire, en parlant de l'être nécessaire, qu'il se sait lui-même, il suffit d'examiner la notion de *savoir*. *Savoir* veut dire *imprimer dans une substance immatérielle la forme abstraite des choses nécessaires*. Donc, quand une chose abstraite arrive à un être immatériel, nous disons qu'*il la sait*. L'âme humaine dépend toujours de la matière; mais Dieu en est absolument exempt; il se sait donc entièrement et absolument, puisque son essence immatérielle ne peut jamais échapper à son essence abstraite; ou en d'autres termes, il ne peut jamais s'ignorer lui-même. Mais de ce que Dieu se sait, il ne s'ensuit pas qu'il y ait pluralité en lui. Car la science, celui qui sait et ce qu'il sait, sont en lui une même chose qui n'admet d'autre différence que celle des rapports. Mais comme il résulte de tout cela que Dieu se sait parfaitement et entièrement, il s'ensuit de plus qu'il se sait principe de toutes choses, de manière à embrasser dans la conscience qu'il a de son être la science de toutes choses. Et ceci encore ne saurait produire une pluralité dans son être : car il n'y a pas d'analogie entre le savoir de Dieu et le nôtre. Nous savons une chose après une autre, à l'aide d'une autre, bref d'après certaines conditions; d'où il résulte que notre savoir est varié, successif, tandis qu'en Dieu tout est simple, simultané : il se sait comme le principe d'où découlent les distinctions de ce qui est hors de lui. Cependant Dieu ne sait pas seulement les *généraux ;* il connaît aussi les contingents, puisque tout contingent ou tout possible devient nécessaire par rapport à sa cause,

et que la cause n'existant pas, le contingent ou le possible ne saurait exister. Le contingent se trouve donc lié au nécessaire, et la science en appartient également à Dieu. Donc, rien, quelque petit qu'il soit, n'échappe à Dieu; mais, exempt de changement et au-dessus du temps, il sait tout, et sa science ne connaît ni commencement ni fin. »

Ces extraits que j'ai peut-être étendus outre mesure, prouveront suffisamment avec quelle fidélité Gazzâlî s'attache à suivre les traces des Péripatéticiens arabes. Partout où il s'en éloigne, nous le voyons se rapprocher davantage des Dogmatiques, de manière que nous pouvons avec raison considérer son système comme un syncrétisme de ces deux écoles principales. Toutefois la doctrine orthodoxe de la *création de rien* formait avec les opinions des Philosophes sur l'éternité de la matière, du temps, etc., un contraste trop choquant pour qu'un rapprochement, et, bien moins encore, une fusion complète pût avoir lieu; c'était là cependant la question fondamentale pour un musulman orthodoxe. Que pouvait faire Gazzâlî? La réponse ne saurait être douteuse. Déjà les commentateurs d'Aristote de l'école d'Alexandrie avaient eu la même difficulté à résoudre; les Arabes suivaient leurs traces, et le nombre de ceux qui conservaient encore sur cette question les principes des anciens Péripatéticiens, était chez eux au moins fort restreint. Le système d'émanation universelle, quoique diamétralement opposé aux principes des Péripatéticiens, était destiné à combler la lacune fatale, et à éluder les difficultés qui mettaient la théologie et la philosophie en opposition. Aussi les Arabes en général adoptèrent-ils cette théorie, et ils sauvèrent ainsi, du moins en apparence,

l'orthodoxie musulmane (1). Cependant nous avons eu déjà l'occasion de remarquer que l'émanation perdait de son influence chez les Philosophes arabes, à mesure qu'ils s'éloignaient des commentateurs néoplatoniciens.

C'était un mal grave aux yeux de Gazzâlî. Il chercha donc de toutes ses forces à rattacher cette doctrine à la philosophie, et à concilier par elle, encore plus qu'on ne l'avait fait, les exigences de l'Islâm avec celles des Péripatéticiens (2). Aussi ses efforts ne furent-ils pas infructueux. Pour ne citer qu'un homme assez connu, nous voyons chez Aboû-Roshd, d'ailléurs le partisan d'Aristote le plus servile peut-être qui fût jamais parmi les Arabes, la théorie de l'émanation reprendre tout son ancien rang.

La manière dont Gazzâlî et les auteurs arabes en général nous représentent l'écoulement de tous les êtres du sein de la divinité, ne différant point de celle que les Néoplatoniciens ont reproduite tant de fois, je craindrais d'ennuyer le lecteur par des répétitions : cependant il importe de remarquer que pour allier plus intimement l'émanation à la doctrine de la création, Gazzâlî

(1) Comme les raisons ne manquent jamais à quiconque veut absolument établir une opinion, les partisans de l'émanation parmi les musulmans ne tardèrent pas à trouver dans un mot du prophète même la confirmation et la sanction de leur théorie. On sait que, selon eux, Dieu ne produit immédiatement qu'un seul être, *l'intelligence universelle*, de laquelle émane ensuite la seconde intelligence et l'âme de la suprême sphère. Or, il se trouve dans la tradition sainte des musulmans une sentence de Mohammed ainsi conçue : « *La première chose créée par Dieu est l'intelligence.* » Ce mot interprété dans leur sens a sans doute beaucoup contribué à répandre et à fortifier cette doctrine, puisque les Philosophes mêmes n'hésitaient pas à l'invoquer comme preuve.

(2) Voyez surtout le ms. arabe, n° 884, traité V, *Mirâj Olsâlikhîn* « Les degrés des pèlerins, » chap. 3.

s'attache à représenter celle-là plutôt comme une *émission*, une *effusion volontaire* de Dieu que comme un écoulement passif. Pour se conformer aux Philosophes, il avait accepté la matière éternelle; mais, selon lui, cette matière était, comme l'espace et le temps, seulement *virtuelle*, non pas *effective*. Elle était donc, comme tout autre chose, implicitement en Dieu, mais dans un Dieu *un* et indivisible. « De ce Dieu, dit-il, dérivent tous les êtres, non pas à cause de *sa nature*, comme les rayons émanent du soleil, mais à cause de *sa volonté*. Nous avons vu, d'une part, que toutes les choses viennent de Dieu comme de l'être nécessaire, et, d'autre part, qu'il se sait lui-même, c'est-à-dire qu'il se sait principe de tout : de l'union de l'action à la science résulte l'attribut de *volonté*. Notre volonté se réduit à une petite catégorie restreinte de choses que nous croyons nous être utiles, tandis que la volonté de Dieu, comme son action et sa science, embrasse l'universalité des êtres qu'il sait par conséquent *bons* en eux-mêmes. Or, comme la science et la volonté sont *un* en Dieu, il en résulte encore l'attribut de *puissance*. Car Dieu est puissant en tant qu'il veut la chose dont il sait l'existence bonne et utile, et qu'il ne veut pas l'existence d'un objet dont la non-existence est préférable. Si l'on dit que Dieu n'est pas puissant, par exemple, pour détruire le ciel et la terre, cela est entièrement faux. Il ne les détruit pas, parce que sa volonté éternelle en préfère l'existence à la destruction. »

Croyant avoir, par ces idées, ôté à l'émanation ce caractère passif que toute émanation présuppose en Dieu, Gazzâli s'efforce d'établir une plus entière conformité entre cette doctrine et l'Islâm, en appelant *anges* les êtres

émanés que les autres désignaient sous le nom d'*intelligences*. Le nombre en est de *dix;* celui des sphères célestes est de *neuf*, tout comme chez les Néoplatoniciens. Ces anges sont comme le canal par lequel le bien émanant de Dieu se répand sur ce qui est hors de la Divinité. Par là tout est bon, car le bien consiste en l'être; le mal n'est que la négation, la privation d'essence et par conséquent de perfection. Le degré du bien dépend de la force de l'être, force qui diminue dans les choses à mesure qu'elles s'éloignent du premier principe.

Après avoir donné cette tournure prétendue orthodoxe aux hauts problèmes de la métaphysique, Gazzali pouvait se laisser aller avec plus de liberté dans les questions de la physique. Aussi adopte-t-il sans réserve en cette science les vues de ses compatriotes aristotéliciens, et j'ai remarqué plus haut que ceux-ci reproduisirent assez fidèlement les dogmes d'Aristote. Les changements que se permet Gazzâli, ne roulent que sur des choses accessoires, et s'il en hasarde quelques-uns dans des questions capitales, on ne saurait dire que ce soit toujours à son avantage.

« Le *mouvement* et le *lieu* ne sont pas des êtres d'une réalité effective, ce sont seulement les *concomitants* perpétuels des substances matérielles. Le mouvement est le changement d'une forme dans une autre; car ce qui est *virtuel* devient *réel* par le mouvement. Ce changement s'exerce sur les catégories générales : il y a donc mouvement quantitatif, qualificatif, local, etc. Le *temps* est intimement lié au mouvement. Sans le mouvement le temps n'existerait pas; aussi ne percevons-nous pas le temps, lorsque nous ne percevons pas le mouvement, comme, p. ex., dans le sommeil. On dit, par conséquent, avec raison que *le temps est la mesure du mouvement*.

Cependant il ne faut pas se méprendre sur cette définition. Car la mesure n'est pas l'essence même du mouvement; mais elle est dans le mouvement, puisque tout mouvement a une mesure selon l'espace, et une autre selon la possibilité : cette dernière c'est le temps. Mais comme le mouvement ne peut être mesuré que d'après des changements certains, il doit y avoir un mouvement qui, étant universellement connu, puisse servir d'unité, de règle, à tous les autres. Les hommes prennent d'un commun accord pour base normale le mouvement journalier du ciel, mouvement le plus rapide et le plus connu à la fois. Dans ce sens on peut dire que le temps est la mesure du mouvement du ciel. — Le *lieu* n'est ni matière, ni forme, comme on l'a prétendu, mais c'est la mesure commune de l'espace qu'un corps occupe. — Le vide est impossible : supposez un vide et mettez-y un corps; celui-ci ne sera ni en mouvement ni en repos; et un corps est pourtant inimaginable sans un de ces deux concomitants perpétuels. »

Quant à la formation des êtres matériels, on présumera aisément que Gazzâli construit le monde en général et les corps en particulier, à l'instar de ses devanciers. Ce sont les quatre éléments : le chaud, le froid, le sec, l'humide, qui, à l'aide du mouvement, se composent, se transforment, se changent, etc. Aussi dans l'explication des phénomènes cosmiques, météorologiques et autres, ne se trouve-t-il rien qui mérite de fixer notre attention.

Gazzâlî nous offre beaucoup plus d'intérêt dans la psychologie; par ses observations judicieuses il se distingue de ses prédécesseurs, et son penchant pour tout ce qui concerne l'anthropologie ou la physiologie le porte souvent à émettre des idées et à signaler des faits que l'on

chercherait vainement chez les autres philosophes de son pays. Il est vrai que dans son livre *Miyâr olîlm,* où il expose la psychologie dans un abrégé méthodique, tout, excepté quelques remarques sur la perception, est calqué sur le plan commun : mais ses autres ouvrages (1) sont parsemés de notions assez curieuses pour son époque. Je tâcherai d'en rapporter quelques-unes en les rangeant dans un certain ordre.

Qu'est-ce que l'âme? Gazzâli, à l'imitation d'Aristote et de ses partisans, regarde l'âme en général comme étant le principe vital; aussi, comme eux, la divise-t-il en âme végétale et en âme animale, et la dernière, en tant que douée de quelques facultés spéciales, il la subdivise en âme des bêtes et en âme humaine. Je ne m'étendrai pas sur la division des facultés de l'âme humaine, facultés qui correspondent aux cinq cavités du cerveau dont chacune est regardée comme le foyer d'une faculté spéciale : Gazzâli suit en tout cela exactement la théorie d'Alfârâbî et d'Ibn Sînâ (2), quoiqu'il y ajoute une foule d'observations physiologiques (3) sur la génération de l'homme, sur le développement du fœtus dans le sein de la mère, sur la naissance, etc. Cependant qu'on se garde d'en conclure que cette espèce de phrénologie ait engendré un matérialisme quelconque! Les Arabes auraient formellement repoussé une doctrine pareille; l'âme est, suivant eux tous, une substance spirituelle, et Gazzâli dit explicitement que, malgré les diverses fonctions du cerveau, « l'âme n'est ni

(1) Ceci s'applique surtout aux cinq traités qui se trouvent dans le Ms. anc. fds., n° 884.

(2) *Miyâr Olîlm,* liv. II, tr. 4. Voyez aussi *Mîzân Ólamal,* chap. 4 et suiv. Nous verrons plus tard une division du même auteur qui diffère un peu de celle-ci.

(3) Voyez surtout le ms. 884, traité V, chap. 2.

liée au corps ni séparée de lui; elle n'est ni au dedans de lui ni au dehors dans un sens matériel : elle se sert seulement de l'organisation corporelle pour son propre développement, et, gouvernant le corps, elle en dirige toutes les opérations : le cerveau et le cœur ne sont pas le siége de l'âme, mais les parties auxquelles les fonctions corporelles se rapportent de préférence (1).

Le système d'émanation une fois adopté, devait influer sur la psychologie. Nous laisserons parler l'auteur lui-même : « Ainsi qu'une forme apparaît dans un miroir poli et propre à la recevoir, de même l'âme est créée dans le corps au moment où le fœtus est apte à la recueillir.... Cette création se fait par l'effusion de l'âme universelle sur le corps préparé : plus tard, pareillement l'intelligence universelle se répand sur l'âme, et y produit la raison (2)... L'âme est d'abord une *table rase* (3) : elle ne possède ni science ni ignorance, ni bien ni mal, elle n'a que la *réceptibilité* des formes et la capacité d'acquérir les sciences (4). Telle est l'âme au moment qu'elle est conférée à l'embryon, ce qui arrive quand l'âme ani-

(1) Ms. 884, traité III.

(2) Ibid., traité I, chap. 1.

(3) En employant l'expression *table rase* je n'ai voulu ni faire allusion, ni accommoder la pensée de Gazzâlì à la célèbre doctrine de *Locke*. On rencontre le même terme dans le traité que nous publions aujourd'hui (v. chap. sur le prophétisme, pag. 63). Ici surtout en ce passage le texte présente le mot *table rase* à la lettre. L'auteur dit que l'âme est vide, que « elle est (une toile) sur laquelle rien n'est peint. » Au reste, je n'ai pas besoin de signaler la distinction qui se trouve entre la pensée de Locke et celle de Gazzâlì, distinction qui n'est assurément pas au désavantage de ce dernier.

(4) Gazzâlì exprime cette idée encore plus clairement dans un autre endroit (*Miyar Olilm*, liv II, tr. 5, chap. 3). « L'âme, dit-il, avant d'a-« voir reçu l'intelligence, est semblable à l'œil dans les ténèbres, qui « voit *dès* que la lumière perce jusqu'à lui. »

male et végétale s'y sont déjà quelque peu développées. Puis elle se dirige vers les choses absolument nécessaires à la continuation de son alliance avec le corps, mais elle ne se tourne pas encore vers les notions intellectuelles que nous reconnaissons comme bases de notre science. L'âme s'empare de ces notions seulement après de longues réflexions. L'enfant étant mis au monde, ses sens se fortifient peu à peu, chacun d'eux commence à percevoir les objets de son ressort. Alors l'âme s'ouvre à la connaissance des choses évidentes, et, dans cet état, elle est au premier degré de l'intelligence. A mesure que l'homme avance en âge, l'âme acquiert la perception de quelques objets intellectuels, elle devient, par degrés, capable de concevoir les notions composées, et le développement intellectuel va grandissant. Bref, l'âme atteint sa perfection progressivement en s'élevant par gradation de cette façon : elle est d'abord *vide*, puis *intelligence naissante*, puis *intelligence reçue*, *intelligence recevante*, *intelligence active*. Nous appelons l'âme *intelligente*, en tant qu'elle connaît les objets; *réfléchissante*, en tant qu'elle les examine d'une manière abstraite (1)... L'âme est une substance simple, subsistant en elle-même, et par là indestructible; car si elle pouvait périr, elle devrait renfermer en elle l'attribut du non-être. Elle est *une*, malgré ses différentes facultés, parce que sa science est *une* et que chaque homme a la conscience de n'avoir qu'*une* âme (2)... Elle est la substance de l'intelligence; c'est elle qui vit, agit, sent et a conscience d'elle-même; les sens ne perçoivent pas les objets, mais c'est elle qui

(1) V. *Almaarif alakliyah*, chap. 1, et *Almaçnoun* dans le ms. 884.

(2) Ibid. *Miraj Olsalikhin*, chap. 2; *Almaçnoun* et *Miyár Olilm*, liv. II. tr, 4.

les perçoit moyennant les sens; elle se sert des sens, comme on se sert d'un vêtement : et de même que le vêtement emprunte son apparence de vie aux membres qu'il enveloppe, de même les sens doivent à l'âme leur mouvement et leur action (1). »

Dans l'explication de nos perceptions Gazzâli suit strictement ses prédécesseurs : « La perception des sens ne se fait pas immédiatement. Des corpuscules intermédiaires, se détachant des objets sensibles, vont toucher nos organes où ils produisent des impressions que les sens transmettent au cerveau, dans lequel l'âme les recueille. Cette effusion de petits corpuscules n'a pas lieu dans tous les objets; mais il est probable qu'en l'absence de cet écoulement, l'air qui environne les corps se change, reçoit la forme de l'objet sensible et la transmet aux sens (2). » — Les perceptions sont donc le résultat combiné des sens et des objets mêmes.

Puisque la science en général se divise, suivant Gazzâli, en science théorique et pratique, la faculté de savoir aussi se manifeste sous deux espèces dans notre âme. « Nous nous tournons dans l'une vers la région supérieure pour connaître la vérité des choses, *faculté spéculative*; dans l'autre nous combinons et accommodons les actions à la science, *faculté active* (3). »

A la fin de sa psychologie Gazzâli s'efforce de justifier d'une manière assez éclairée la doctrine orthodoxe de l'existence du paradis et de l'enfer. Son raisonnement

(1) Ms. 884, tr. I, chap. 1, et tr. V, chap. 2.

(2) *Miyâr Olûm*, liv. II, tr. 3. Ceci cependant s'applique, selon Gazzâli, principalement au toucher; quant à la vue, l'auteur n'admet ni l'entremise des corpuscules détachés des objets, ni celle de l'air; il croit que le rayon frappe l'œil et qu'il s'y réfléchit sans avoir besoin de l'air.

(3) Ibid., tr. 5, et *Mîzan Olamal*, chap. 16.

est à peu près ainsi conçu : Au commencement de son existence l'âme a besoin des sens pour obtenir d'abord des conceptions et pour s'élever ensuite de celles-ci aux notions abstraites et universelles. Quand elle est parvenue à ce degré, les sens la gênent, ils entravent sa liberté et lui deviennent un obstacle pour l'exécution de ce qu'elle reconnaît comme *bien*, jusqu'à ce que la mort la délivre de ces lourdes chaînes qui compriment le libre développement de l'intelligence. Alors elle pourra s'abandonner tout entière à son amour de connaître, bonheur infini, le seul digne d'elle, le seul auquel elle soit destinée. C'est alors qu'elle se perfectionnera dans la connaissance progressive de Dieu, des anges, des prophètes. Mais l'âme, au contraire, qui a placé son bonheur ici-bas dans la satisfaction des désirs sensuels, une fois séparée du corps, ne trouvera plus que souffrance et malheur; car bien que l'instrument de son bonheur imaginaire n'existe plus, la concupiscence sera restée la même, et la violence de désirs qu'elle ne peut plus satisfaire lui rappellera sans cesse ce qu'elle a perdu.

Le goût que Gazzâlî manifeste si fréquemment pour tous les objets qui se rattachent à la physiologie et à l'anthropologie, ces deux sciences qui de nos jours ont pris un si grand essor, mériterait sans doute mieux qu'une simple mention. Mais je m'écarterais de mon but, si je reproduisais les détails auxquels Gazzâlî s'arrête occasionnellement. Qu'il me suffise de dire qu'en homme éminemment religieux, il tâche de mettre, à l'aide de quelques phénomènes physiologiques, la croyance au prophète ou à la révélation en général à la portée de la raison. Par sa propre pratique du mysticisme des Çoûfî's il avait eu, lui aussi, des illuminations; il avait

goûté ces moments de transport et d'extase qui, au dire des Çoûfi's, procurent des jouissances si pures, si saintes, si ineffables. Ce qu'on éprouvait dans ces moments n'était pas du domaine ordinaire de la science. Gazzâlî n'hésita donc pas à croire que les transports çoûfiques, simples résultats de la méditation, fussent analogues à cet état dans lequel, selon lui, les prophètes s'étaient trouvés quand Dieu daignait les favoriser de ses révélations. Il lui importait d'en montrer la possibilité, et autant qu'il pouvait, la réalité effective. C'est pourquoi il revient sur ce sujet dans tous ses écrits, et il y consacre même quelques chapitres de sa psychologie.

« Il ne faut pas confondre, dit-il, l'*âme* avec l'*esprit*. L'âme est une substance simple, éternelle, immatérielle; l'esprit, au contraire, se compose de parties corporelles, mais très-subtiles. Formé de vapeurs et ayant son siége dans le cœur, l'esprit sert de véhicule aux forces vitales et animales. C'est par son entremise que les organes exercent leurs fonctions et que l'âme en acquiert connaissance. Il se retire pendant le sommeil des parties extérieures, en se repliant entièrement sur les parties intérieures. C'est pourquoi les sens cessent alors leurs fonctions habituelles. L'âme cependant ne se repose jamais : quand le corps sommeille, n'étant plus distraite par les perceptions que les sens lui transmettent à chaque instant durant la journée, elle s'occupe des vérités d'un ordre supérieur et devient ainsi propre à se joindre aux substances spirituelles. Ce qu'il y a de formes dans ces substances spirituelles s'imprime dans l'âme, et nous disons en ce cas qu'elle est *visionnaire*. Les visions sont vraies, à moins que l'imagination ne les trouble en s'y mêlant. L'homme peut, par conséquent,

dans cet état connaître les choses à venir, les mystères, etc. L'habileté de l'interprète des songes consiste à dégager une vision de tout ce que l'imagination y a ajouté (1). »

« Toutefois le sommeil n'est pas la condition unique pour percevoir les formes du monde supérieur : cela se peut aussi dans l'état de veille, pourvu que les objets sensibles n'y mettent pas de trop grands obstacles par leurs impressions. Car les formes des objets du monde supérieur sont d'abord faiblement perçues par l'âme; mais, au moyen de la force imaginative, elles descendent dans le *sens commun*, qui les transmet à l'âme comme des objets sensibles. De là vient que les hommes peureux voient partout des objets propres à leur inspirer de la crainte (2). »

Pour compléter notre esquisse nous résumerons en deux mots ce que Gazzâlî dit, à la fin de son livre imprimé, sur les causes des miracles et des prodiges. Il s'efforce d'établir ces trois points : 1° Qu'il est possible que l'âme humaine exerce une force sur la matière; 2° Qu'il n'est pas absurde que l'âme, grâce à son affinité avec l'intelligence *active*, reçoive de celle-ci soudainement une science extraordinaire; 3° Que l'homme peut percevoir dans le *sens commun*, moyennant la faculté imaginative, les formes les plus admirables du monde supérieur. — Les faiblesses du pieux musulman, qui saisit tous les moyens de donner du relief à sa croyance, dans un âge où l'alchimie, l'art de faire des talismans, etc., étaient à l'ordre du jour, ne méritent pas qu'on s'y

(1) *Almaçnoun* dans le ms. 884, et *Miyâr O'ilm*, liv. II, 5, chap. 6 et suiv.

(2) Ibid.

arrête davantage. J'extrairai seulement d'un autre de ses ouvrages (1) quelques passages où il cherche à justifier aux yeux de la raison la croyance au prophète, d'une manière un peu différente et plus conforme aux idées émises dans le traité que nous publions. « Il y a, dit l'auteur, pour l'âme humaine plusieurs degrés très-distincts : 1° la *sensation*, que l'homme partage avec les animaux; 2° l'*imagination* qui, fixant les perceptions de la sensation, en conserve les formes et les transmet au degré suivant : 3° l'*intelligence*, qui saisit les objets insensibles, les notions générales; 4° la *réflexion*, qui, après avoir recueilli les notions appartenant au degré précédent, les combine, les coordonne et en fait sortir de nouvelles vérités; 5° le *saint esprit*, exclusivement réservé aux patriarches et aux prophètes. Celui-ci perçoit les choses secrètes, les objets ayant rapport à l'autre monde, et en général tout ce qui concerne Dieu, ou le ciel, ou la terre, et que l'intelligence et la réflexion sont incapables d'atteindre. » — Gazzâlî, du reste, n'est pas le premier qui ait mis le saint esprit au nombre des facultés de l'âme. Plusieurs philosophes, et Ibn Sînâ lui-même, ont voulu par là accommoder la philosophie au dogme religieux, ou du moins éloigner d'eux le reproche d'hétérodoxie.

Ses pensées continuelles sur la religion portèrent Gazzâlî non-seulement, comme je viens de dire, à beaucoup de remarques physiologiques, mais même à des idées assez judicieuses sur plusieurs choses qui ne sont entrées dans le domaine de la science que de nos jours. Ainsi il parle longuement de la faculté du

(1) *Mishkhat Olanwar*, chap. 2, v, dans le man. n° 884.

langage, qu'il identifie avec la raison (1). Il examine ce que c'est que le mot; en quoi le mot diffère du *son*, de l'*écriture*, etc. Il fait des réflexions sur le rapport qui existe entre la pensée et l'écriture, en un mot, il se plaît à effleurer toutes les questions qu'il rencontre sur son chemin, et l'on est sûr de trouver chez lui des idées, non pas toujours justes, mais au moins assez remarquables pour son époque.

Gazzâlî est, comme nous l'avons déjà observé plusieurs fois, éminemment moraliste; à l'exception de quelques-uns de ses livres dont le but et la forme sont exclusivement théoriques, ses autres ouvrages traitent de la philosophie pratique spécialement, ou abondent en notions qui s'y rattachent. Il a bien senti que la doctrine du Korân qui se borne à la prescription de quelques devoirs austères, laisse un vide immense, et c'est précisément pourquoi il recommande la vie çoûfique avec tant d'instance. Intimement convaincu que l'Islâm seul donne le salut, et que les Çoûfî's, par la pureté des mœurs et l'extinction des passions, s'approchent le plus d'une vie sainte, il s'efforce plus qu'aucun autre musulman de régler la conduite des hommes d'après les préceptes du Korân, en prenant les Çoûfî's pour modèles.

Le but suprême auquel tous nos efforts doivent aboutir ne saurait être douteux chez Gazzâlî : c'est la béatitude finale, la vie de l'autre monde. La condition principale pour arriver à ce but, est une foi ferme à la loi de Mohammed. Toute négligence en fait de religion, toute faiblesse dans la foi, sont autant d'obstacles pour

(1) *Almaarif alaklîyah*, ms. nº 884.

parvenir au bonheur éternel. — Les principes de la morale de Gazzâlî ne sont donc pas philosophiques, mais plutôt les principes de la théologie pratique musulmane. Or nous avons fait remarquer que le dogme terrible de la prédestination, ôtant à l'homme toute spontanéité, rend la morale presque impossible aux musulmans, d'où il résulterait que Gazzâlî, comme moraliste, se serait placé en dehors du giron de l'Islâm. Et en effet, nous aurions aimé à voir en lui un réformateur qui, las des froides formules propres aux orthodoxes, eût été non-seulement indigné, comme il l'était effectivement, du principe que la seule profession de foi suffit à la félicité éternelle, mais qui eût aussi frayé un nouveau chemin à des doctrines plus saines. Mais, quoiqu'il déclare que la foi et la science, seules, ne sont pas suffisantes, quoiqu'il avance, d'accord avec Platon et Aristote, que « le chemin du bonheur suprême est dans l'alliance de l'action avec la science, » son hétérodoxie (si c'est de l'hétérodoxie) ne va pas plus loin. Cependant ce principe conséquemment poursuivi l'aurait infailliblement porté aux opinions des Motazélites; mais il revient bientôt sur ses pas, et bien qu'il s'épuise en exhortations morales, la morale, dans le sens philosophique, lui échappe à son insu. C'est qu'il ne parle jamais de la liberté humaine, et il ne l'aurait pu, sans risquer de devenir hérétique. La morale se réduit chez lui, comme il l'a dit de celle des philosophes aristotéliciens, à une description des qualités de l'âme, à une théorie des affections, suivie de conseils sur la manière et l'obligation de réprimer et de corriger les unes, de fortifier et d'ennoblir les autres; conseils basés sur ses vues mystico-religieuses. — On voit ainsi que son point

de départ et son but ne ressemblent nullement à ceux des philosophes grecs : il retient néanmoins les formes et l'échafaudage de leurs systèmes avec une fidélité remarquable. C'est dans ce sens qu'il a écrit sur la morale un ouvrage assez étendu (1) dont nous allons reproduire la substance en peu de mots.

Nous avons déjà vu que, de même qu'Aristote distingue la νόησις et la φρόνησις, Gazzâlî insiste particulièrement sur ce qu'il appelle la double face de l'âme, la face théorique ou spéculative et la face pratique. « La première (νόησις, entendement) se tourne uniquement vers les notions générales, les vérités irrécusables, les objets du monde supérieur, vers la science de Dieu, de ses attributs, de ses anges, des prophètes. L'autre (φρόνησις, raison) se porte vers la partie inférieure de la science ; elle examine comment l'homme doit régler ses facultés ou plutôt ses affections, eu égard à la société, à sa famille, à lui-même (2)... Le domaine de la première est la métaphysique, celui de la seconde, la morale (3). »

« Toutes les facultés, ou, pour mieux dire, toutes les vertus de l'âme humaine se réduisent aux quatre suivantes :

« 1. La *raison* (φρόνησις). Elle consiste dans la bonne direction des forces et des opérations de l'âme. Cette vertu est l'*intelligence recevante;* cependant, comme elle est trop mobile, elle ne mérite pas à la rigueur le nom d'intelligence : elle n'est que le supplément de la faculté

(1) *Mîzan Ol'amal* « Balance des œuvres, » dont une traduction hébraïque a été publiée à Leipzig, 1839, par M. *Goldenthal.*

(2) Ibid., chap. 16.

(3) *Miyâr Olilm*, introduct.

spéculative. Sa fonction est de diriger les mouvements de l'âme, de gouverner les forces irascibles et concupiscibles, de présider à toutes les actions afin d'acquérir les moyens indispensables à notre existence, moyens parmi lesquels elle choisit seulement ceux qui sont convenables et efficaces à la fois. Mais elle ne s'occupe pas exclusivement de notre individualité; elle agit aussi pour les autres hommes, les aidant de ses conseils, les encourageant au bien ou les détournant du mal. Si ces opérations réussissent, sans que l'âme ait besoin de faire de grands efforts, nous ne l'appelons pas *raison*, mais *habileté* ou *adresse*. »

« 2. La *force* ou le courage (ἀνδρεία) préside à la partie irascible de l'âme, elle en dirige les manifestations, en se conformant à la vertu précédente, qui se règle à son tour d'après le juste et le convenable. Les qualités mauvaises qui forment les extrêmes de la force, sont, d'un côté, la *lâcheté*, de l'autre, la *témérité*. »

« 3. La *tempérance* (σωφροσύνη) est la qualité principale dans le domaine des affections concupiscibles de l'âme. Obéissant sans difficulté à la raison, elle la prend pour sa directrice, et c'est d'après ses commandements qu'elle gouverne la partie concupiscente. Comme la force, elle tient le milieu entre les deux extrêmes, le *manque complet* et *l'excès de concupiscence*, défauts également blâmables : car si la concupiscence déborde et si elle est absente, la raison est incapable de diriger l'âme vers ce qui lui est nécessaire. La tempérance est une vertu louable qu'on doit rechercher autant qu'il faut fuir ses deux extrêmes. »

« 4. Le *juste-milieu* (δικαιοσύνη) ne fait pas partie des bonnes qualités de l'âme; mais elle en est l'ensemble, elle

les ajuste et les harmonise. Le juste-milieu dans les rapports des hommes, c'est le terme moyen entre convoiter outre mesure et faire des profusions, entre rapine et prodigalité. On dit d'un État que le juste-milieu y domine, quand le roi lui-même est brave, qu'il gouverne bien son armée et que ses sujets lui obéissent. Le juste-milieu dans les achats et dans les ventes, c'est se tenir entre le prix trop bas et le prix trop élevé (1). »

Un seul coup d'œil jeté sur cette classification des vertus prouve clairement que Gazzâlî s'attache à Aristote le plus étroitement possible. Ce n'est pas seulement dans la distribution générale que nous le trouvons sur les traces du Stagirite, mais même dans les subdivisions, toutes restreintes que soient les siennes. Il place, comme Aristote, la vertu dans un certain milieu qu'il laisse au bon sens à déterminer selon les occurrences. A l'exemple du philosophe grec, il distingue l'εὐμηχανία et l'ἀγχίνοια de la φρόνησις; chez lui, comme chez Aristote, l'ἀνδρεία est le milieu du δεῖλον et du θρασύ, et dans les exemples que Gazzâlî cite sur le juste-milieu, l'on voit percer quelque chose d'analogue au δίκαιον διορθωτικὸν et δίκαιον ἐν ταῖς διανομαῖς d'Aristote. Aussi doit-on bien présumer que Gazzâlî ne manque pas de reproduire à sa manière tout ce qu'Aristote avait dit pour préconiser et recommander l'ἐγκράτεια.

Nous nous sommes borné à citer les points saillants de l'ouvrage de Gazzâlî, les seuls, à peu près, qui soient empreints d'une teinte philosophique. On peut facilement juger du reste d'un livre où le développe-

(1) *Mizan Ol'amal*, chap. 16, 17, 18, 19.

ment scientifique est partout arrêté par des idées çoûfiques et des réflexions religieuses.

Si la morale de Gazzâlî ne nous offre rien de remarquable, cette observation s'applique avec plus de justesse encore à sa politique. Son livre *naçthat olmoloûkh* (exhortation des rois), comme tous les autres qui circulent dans l'Orient sous des titres semblables, ne renferme aucune vue scientifique; on n'y trouve rien sur la forme de l'État, sur ses bases, sur ses garanties : ce sont en Orient des choses qui se comprennent difficilement. Gazzâlî expose seulement les qualités que les rois et ses vizirs doivent posséder, les moyens qu'il leur faut employer pour gouverner le peuple dans les diverses circonstances, etc., et il assaisonne le tout de jolis contes, de bons mots et de vers. Je vais cependant extraire un passage d'un autre livre (1) qui résume en général les idées que Gazzâlî s'est faites sur la vie sociale : « Tous les efforts humains, dit-il, tendent vers les objets du monde supérieur ou de ce monde. Nous ne pouvons pas aspirer à l'autre monde, à moins que nous ne réglions bien nos affaires dans le monde actuel. Or, les occupations des hommes ayant pour objet le monde actuel peuvent être divisées en trois classes, suivant qu'elles sont, à l'égard de l'existence humaine, ou indispensables, ou utiles, ou agréables. A la première classe appartiennent l'agriculture, l'architecture, la tisseranderie et l'art de gouverner; à la seconde, l'art de forger les métaux, etc.; à la troisième, les arts qui, perfectionnant les produits des autres arts, embellissent la vie. Tous ces arts et métiers s'unissant

(1) *Fatihat Ololoum*, « Clef des sciences. » Ms. arab., n°. anc. fds. 918, chap. I, sect. 2.

et s'aidant réciproquement, sont à la vie sociale ce que sont à l'homme les diverses parties du corps; et comme parmi les organes quelques-uns gouvernent et dirigent les autres, ainsi voyons-nous parmi les arts s'établir une dépendance naturelle. L'art de gouverner s'élève au-dessus de tous; il imprime à tous une direction vers le bien commun. C'est par lui, en effet, que la chose publique est ordonnée, que la paix est maintenue, que le développement des autres arts est favorisé. *Gouverner* les hommes, c'est perfectionner leur naturel, en les dirigeant dans une voie qui les rend heureux en ce monde et en l'autre. Le gouvernement apparaît sous quatre formes, dont la principale est le *gouvernement des prophètes*, parce qu'ils gouvernent les hommes du premier rang et le peuple dans les affaires spirituelles et temporelles. La seconde forme est le *gouvernement des chalifes, rois, sultans*, lequel embrasse seulement les affaires temporelles des nobles et du peuple. La troisième forme est le *gouvernement exercé par les savants*, vu qu'ils dirigent par leurs doctrines les affaires spirituelles des hommes d'élite. Comme dernière forme doit être considéré le *gouvernement des prédicateurs*, lequel s'étend seulement aux affaires spirituelles du peuple. »

Voici un autre extrait qui, pour la pensée fondamentale, a quelque analogie avec le morceau précédent, mais qui, peut-être, n'est pas entièrement exempt d'une influence platonicienne. De même que Platon distingue, d'après les trois éléments de l'âme : φρόνησις, θυμοειδὲς et ἐπιθυμία, trois rangs ou classes dans la société politique, de même, dit Gazzâlî (1), sans toutefois toucher

(1) *Mîzan olamal*, chap. 16.

aux bases de l'État, « un État n'est bien administré que
» quand toutes ses parties sont disposées et arrangées d'a-
» près l'ordre des parties de l'âme, de manière que, mal-
» gré leur diversité, elles forment, pour ainsi dire, un
» seul corps, comme l'âme est une, malgré ses différentes
» qualités. »

Il existe encore des passages où Gazzâlî parle de l'éducation des enfants, des devoirs des parents et des maîtres à leur égard, des sciences qu'il leur faut enseigner, du but qu'on doit se proposer dans leur éducation, du choix de leurs précepteurs, etc. (2); mais ce serait à n'en plus finir, et le lecteur fatigué n'aurait pas même la satisfaction de trouver dans ces longs extraits une véritable *science pédagogique*.

(1) Tout son ouvrage intitulé Clef des sciences, traite de semblables questions.

FIN.

حتى لا ينساه وعصمه عن شرّ نفسه حتى لا يؤثر عليه سواه واستخلصه لنفسه حتى لا يعبد الا اياه ،

تم كتاب

المنقذ من الضلال ،

ينبغى ان تعتقد ان العالم اتّخذ علمه ذخرا لنفسه فى الاخرة يظنّ ان علمه ينجيه ويكون تشفيعا له حتى تساهل معه فى اعماله لفضيلة علمه وان جاز ان يكون علمه زيادة حجة عليه فهو يجوز ان يكون زيادة درجة له وهو ممكن فهو ان ترك العمل فيتدنى بالعلم واما انت ايها العامى اذا نظرت اليه وتركت العمل وانت عن العلم عاطل فتهلك ولا شفيع لك ، الثالث وهو الحقيقة ان العالم الحقيقى لا يقارف معصية الا على سبيل الهفوة ولا يكون مصرّا على العصيان اصلا اذ العلم الحقيقى ما يعلم به ان المعصية سمّ مهلك وان الاخرة خير من الدنيا ومن عرف ذلك لا يبيع الخير بما هو ادنى منه وهذا العلم لا يحصل بانواع العلوم التى يشتغل بها اكثر الناس فلذلك لا يزيدهم ذلك العلم الا جرأة على معصية سبحانه وتعالى فاما العلم الحقيقى فيزيد صاحبه خشية وخوفا ورجاء وذلك يحول بينه وبين المعاصى الا الهفوات التى لا ينفك عنها بشر فى الفترات وذلك لا يدلّ على ضعف الايمان والمؤمن مفتن توّاب وهو بعيد عن الاصرار والاكباب ،

هذا ما اردت ان اذكره فى ذمّ الفلسفة والتعليم وآفاتهما وآفات من انكر عليهم لا بطريقهم ونسئل الله العظيم ان يجعلنا ممن اثره واجتباه وارشده الى الحق وهداه والهمه ذكره

الافعال والى عجائب الغيب التى اخبر عنها فى القران على لسانه وفى الاخبار والى ما ذكره فى اخر الزمان وظهور ذلك كما ذكره علم علما ضروريا انه بلغ الطور الذى وراء العقل وانفتح له العين التى ينكشف منها الغيب والخواص والامور التى لا يدركها العقل وهذا هو منهاج تحصيل العلم الضرورى بصدق النبى عم فتامل القران وطالع الاخبار تعرف ذلك بالعيان وهذا القدر يكفى فى تنبيه المتفلسفة على ما ذكرناه لشدة الحاجة اليه فى هذا الزمان ٭

واما السبب الرابع وهو ضعف الايمان بسوء سيرة العلماء فيداوى هذا المرض بثلثة امور احدها ان يقول ان العالم الذى يزعم انه ياكل الحرام معرفته بذلك الحرام كمعرفتك بتحريم الخمر والزنا ولحم الخنزير والدم بل بتحريم الغيبة والنميمة والكذب وانت تعرف ذلك وتفعله لا لعدم ايمانك بانه معصية بل لشهواتك الغالبة عليك فشهوته كشهوتك وقد غلبته فعلمه بمسائل وراء هذه يتميز بها عنك لا تناسب زيادة زجر عن هذا المحظور المعين وكم من مؤمن بالطب لا يصبر عن الفاكهة وعن الماء البارد وان زجره الطبيب عنه ولا يدل ذلك على انه غير ضار او على ان الايمان بالطب ليس بصحيح فهذا محمل هفوة العلماء ٭ الثانى ان يقال للعامى

ذلك على انى اقول وان لم تجرب فيقضى عقلك بوجوب
التصديق والاتباع قطعا فانا لو فرضنا رجلا بلغ وعقل ولم يجرب
فمرض وله ولد مشفق حاذق بالطبّ يسمع دعواه معرفة
الطبّ منذ عقل فعجر له (1) والده دواء وقال هذا يصلح لمرضك
ويشفيك من سقمك فما ذا يقتضيه عقله وان كان الدواء
من كريه المذاق ان يتناول او (2) يكرهه ويقول انا لا اعقل مناسبة
هذا الدواء لتحصيل الشفاء ولم اجربه فلا اشك فى انك
تستحمقه ان فعل ذلك فكذلك يستحمقك اهل البصائر
فى توقّفك فان قلت فبم اعرف شفقة النبى ومعرفته بهذا
الطبّ فاقول وبم عرفت شفقة ابيك فان ذلك ليس امرا
محسوسا بل عرفتها بقرائن احواله وشواهد اعماله فى مصادره
وموارده علما ضروريا لا يتمارى فيه ومن نظر فى اقوال الرسول
صلعم وما ورد من الاخبار فى اهتمامه بارشاد الخلق وتلطّفه فى
حق الناس بانواع التلطّف والرفق الى تحسين الاخلاق
واصلاح ذات البين وبالجملة تعهّده الى ما يصلح به دينهم
ودنياهم حصل له علم ضرورى بان شفقته على امته اعظم من
شفقة الوالد على ولده واذا نظر الى اعاجيب ما ظهر عليه من

(1) Le ms. porte ولده.
(2) Le ms. porte يكذب.

السماء ولا بين لمغرب وكون الشمس فى المغارب فهل لتصديقه سبب الا ان ذلك سمعه بعبارة منجم جرب كذبه مأية مرة فلا يزال يعاود تصديقه حتى لو قال له المنجم اذا كانت الشمس فى وسط السماء ونظر اليها الكوكب الفلانيّ فلبست ثوبا جديدا فى ذلك الوقت قتلت فى ذلك الوقت فانه لا يلبس الثوب فى ذلك الوقت وربّما يقاسي فيه البرد الشديد وربما سمعه من منجم قد جرب كذبه مرات فليت شعرى من يتسع عقله لقبول هذه البدائع ويضطرّ الى الاعتراف بانها خواصّ معرفتها معجزة بعض الانبياء كيف ينكر مثل ذلك فيما يسمعه من قول نبى صادق مويد بالمعجزات لم يعرف قط بالكذب ولم لا يتسع لامكان هذه الخواصّ فى اعداد الركعات ورمى الجمار وعدد اركان الحجّ وسائر تعبّدات الشرع ولم تجد بينها وبين خواص الادوية والنجوم فرقا اصلافان قال قدجربت شيا من النجوم وشيا من الطبّ فوجدت بعضه صادقا وانقدح فى نفسى تصديقه وسقط عن قلبي استبعاده ونقرّبه وهذا لم اجربه فبم اعلم وجوده وتحقيقه وان اقررت بامكانه فاقول انك تقتصر على تصديق ما جربته بل سمعت اخبار المخبرين وقدرتهم فاسمع اقوال الاولياء فقد جرّبوه وشاهدوا الحق فى جميع ما ورد به الشرع او اسلك سبيلهم تدرك بالمشاهدة بعض

المجربة فى معالجة الحامل التى عسر عليها الطلق هذا الشكل

٢	٩	٤
٧	٥	٣
٦	١	٨

دو	نه	چهار
هفت	پنج	سه
شش	يك	هشت

يكتب على خرقتين لم تصبهما ماء وتنظر اليهما الحامل بعينها وتضعهما تحت قدميها فيسرع الولد فى الحال الى الخروج وقد اقروا بامكان ذلك واوردوها فى عجائب الخواصّ وهو شكل فيه تسعة بيوت يرقم فيها رقوم مخصوصة ويكون جميع ما فى جدول واحد خمسة عشر قرأته فى طول الشكل او عرضه او على التأريب فليت شعرى من يصدق بذلك لم لم يتسع عقله للتصديق بان يقدر صلاة الصبح بركعتين والظهر باربع ركعات والمغرب بثلاث وهى بخواصّ غير معلومة بنظر الحكمة وسببها اختلاف هذه الاوقات وانما تدرك هذه الخواصّ بنور النبوة والعجب انا لو غيرنا العبارة الى عبارة المنجمين العضدوا اختلاف هذه الاوقات فنقول أليس يختلف الحكم والطالع بان يكون الشمس فى وسط السماء او فى الطالع او فى الغارب حتى ثبتوا على هذا فى تسييراتهم اختلاف الهيلاج وتفاوت الاعمار والاجال ولا فرق بين الزوال وكون الشمس فى وسط

بهذا ولم يجرّبه لقال هذا محال والدليل على استحالته ان فيه
نارية وهوائية والهوائية والنارية لا يزيدها برودة ولو قدر الكل
ماء وترابا فلا يوجب هذا الافراط فى التبريد فاذا انضمّ اليه
حارّان فبان لا يوجب اولى ويقدر هذا برهانا واكثر براهين
الفلاسفة فى الطبيعيات والالاهيات مبنى على هذا الجنس
فانهم يصورون الامور على قدر ما وجدوه وعقلوه وما لم يالفوه
قدروا استحالته ولو لم تكن الرويا الصادقة مالوفة وادعى مدع
انه عند ركود الحواسّ يعلم الغيب لانكره المتصرفون بمثل هذه
العقول ولو قيل للواحد هل يجوز ان يكون فى الدنيا شىء وهو
بمقدار حبّة يوضع فى بلدة ياكل تلك البلدة بجملتها ثم ياكل
نفسه ولا يبقى شىء من البلدة وما فيها ولا يبقى هو فى نفسه
يقال هذا محال وهو من جملة الخرافات وهذه حالة النار ينكرها
من لم ير النار اذا سمعها واكثر انكار عجائب الاخرة هو من
هذا القبيل فنقول للطبيعى قد اضطررت الى ان تقول فى
الافيون الخاصية فى التبريد ليس على قياس المعقول بالطبيعة
فلم لا يجوز ان يكون فى الاوضاع الشرعية من الخواص فى
مداواة القلوب وتصفيتها ما لا يدرك بالحكمة العقلية بل لا
يبصر ذلك الا بعين النبوة بل قد اعترفوا بخواصّ هى اعجب
من هذا فيما اوردوه فى كتبهم وهى من جملة الخواصّ العجيبة

اصل النبوة فقد ذكرنا حقيقة النبوة ووجودها بالضرورة بدليل
خواصّ الادوية والنجوم وغيرها وانما قدمنا هذه المقدمة لاجل
ذلك واوردنا الدليل من خواصّ الطبّ والنجوم لانه من
نفس علمهم ونحن نبيّن لكل عالم بفنّ من العلوم كالنجوم
والطبّ والطبيعة والسحر والطلسمات مثلا من نفس علمه
ببرهان النبوة واما من اثبت النبوة بلسانه وسوى اوضاع الشرع
على الحكمة فهو على التحقيق كافر بالنبوة انما هو مؤمن بحكم له
طلع مخصوص يقتضى طالعه ان يكون متبوعا وليس هذا من
النبوة فى شىء بل الايمان بالنبوة ان يقرّ باثبات طور وراء
العقل ينفتح فيه عين يدرك بها مدركات خاصّة والعقل معزول
عنها كعزل السمع عن ادراك المبصرات وجميع الحواسّ عن
ادراك المعقولات فان لم يجوّز هذا اقمنا البرهان على امكانه
بل على وجوده وان جوّز هذا فقد اثبت ان هاهنا امور يسمى
خواصّ لا يدور بصر العقل بجوانبها اصلا بل يكاد العقل يكذّبها
ويقضى باستحالتها فان وزن دانق من الافيون سم قاتل لانه
يجمد الدم فى العروق لفرط برودته والذى يدعى علم الطبيعة
يزعم انه انما برد المبردات تغلب فيها عنصر الماء والتراب
فانهما العنصران الباردان ومعلوم ان ارطالا من الماء والتراب
لا يبلغ تبريدهما فى الباطن الى هذا الحدّ فلو اخبر طبيعى

على ما كان وكنت فى ذلك الزمان انشر العلم الذى (1) مكتسب به الجاه وادعو اليه بقولى وعلمى وكان ذلك قصدى ونيّتى وانا الآن ادعو الى العلم الذى به يترك الجاه ويعرف به سقوط رتبة الجاه هذا هو الان نيّتى وقصدى وأمنيتى يعلم الله تع ذلك منى وانا ابغى ان اصلح نفسى وغيرى ولست ادرى (2) أأصل الى مرادى ام احرم عن غرضى لكنى اؤمن بايمان يقين ومشاهدة انه لا حول ولا قوة الّا بالله وانى لم اتحرّك ولكنه حرّكنى وانى لم اعمل ولكنه استعملنى واسئله ان يصلحنى اولا ثم يصلح بى وان يهدينى اولا ثم يهدى بى وان يرينى الحق حقّا ويرزقنى اتباعه ويرينى الباطل باطلا ويرزقنى اجتنابه ،

ونعود الآن الى ما ذكرناه من اسباب ضعف الايمان ونذكر طريق ارشادهم وانقاذهم من مهالكهم واما الذين ادعوا الحيرة بما سمعوه من اهل التعليم فعلاجه ما ذكرناه فى القسطاس المستقيم ولا نطول بذكره هذه الرسالة واما ما توهمه اهل الاباحة فقد حصرنا شبههم فى سبعة انواع وكشفناها فى كتاب كيميا السعادة واما من افسد ايمانه بطريق الفلسفة حتى انكر

(1) Le ms. porte مكسب.

(2) Le ms. porte أصل.

ويقول عزّ وجلّ لرسوله وهو اعزّ خلقه عليه السلام ولقد كذبت رسل من قبلك فصبروا على ما كذبوا واوذوا حتى اتاهم نصرنا ولا مبدّل لكلمات الله ولقد جاءك من نبأ المرسلين ويقول يسٓ والقران الحكيم الى قوله انما تنذر من اتّبع الذكر فشاورت فى ذلك جماعة من ارباب القلوب والمشاهدات فاتفقوا على الاشارة بترك العزلة والخروج من الزاوية وانضاف الى ذلك منامات من الصالحين كثيرة متواترة تشهد بان هذه الحركة مبداء خير ورشد قدره الله عزّ وجلّ على رأس هذه المأية وقد وعد الله سبحانه وتع باحياء دينه على رأس كل مأية فاستحكم الرجاء وغلب حسن الظنّ بسبب هذه الشهادات ويسّر الله تع الحركة الى نيسابور للقيام بهذا المهمّ فى ذى القعدة سنة تسع وتسعين واربعماية وكان الخروج من بغداذ فى ذى القعدة سنة ثمان وثمانين وبلغت مدّة العزلة احدى عشرة سنة وهذه حركة قدرها الله عزّ وجل وهى من عجائب تقديراته التى لم يمكن لها انقداح فى القلب مدّة العزلة كما لم يكن الخروج من بغداذ والنزوع عن تلك الاحوال مما يخطر امكانه بالبال اصلا والله تع مقلب القلوب والاحوال وقلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن فانا اعلم انى وان رجعت الى نشر العلم فما رجعت فان الرجوع عود

حتى كان افحام هولاء ايسر عندى واهون من شربة ما لكثرة
خوضى فى علومهم وطرقهم اعنى طرق الصوفية والفلاسفة
والتعليمية والمتوسمين من العلماء انقدح فى نفسى ان ذلك
متعيّن فى هذا الوقت محتوم فما تنفعك الخلوة والعزلة وقد
عمّ الداء ومرض الاطباء واشرف الخلق على الهلاك ثم قلت
فى نفسى متى تستقلّ انت بكشف هذه الغمّة ومصادمة هذه
الظلمة والزمان زمان الفترة والدور دور الباطل ولو اشتغلت
بدعوة الخلق عن طريقهم الى الحقّ لعاداك اهل الزمان
باجمعهم وانى تقاومهم وكيف تقاسيهم ولا يتمّ ذلك الا بزمان
مساعد وسلطان متدين قاهر فترخصت بينى وبين الله عزوجل
بالاستمرار على العزلة تعلّلا بالعجز عن اظهار الحق بالحجّة فقدر
الله سبحانه ان حرّك داعية سلطان الوقت فى نفسه لا
بالتحريك من خارج فامر امر الزام بالنهوض الى نيسابور لتدارك
هذه الفترة وبلغ الالزام حدّا كان ينتهى لو اصررت على
الخلاف الى حدّ الوحشة فخطر لى ان سبب الرخصة قد ضعف
فلا ينبغى ان يكون باعثك على ملازمة العزلة الكسل والاستراحة
وطلب عزل النفس وصونها عن اذى الخلق ولم ترخص لنفسك
بعسر معافاة الخلق والله تع يقول الم احسب الناس ان يتركوا
ان يقولوا امنّا وهم لا يفتنون ولقد فتنّا الذين من قبلهم الآية

وانا بصير بها مستغن فيها عن التقليد هذا منتهى ايمان من قرأ فلسفة الالاهيّن منهم وتعلم ذلك من كتب ابن سينا وابى نصر الفارابى وهولاء هم المتجمّلون منهم باسم الاسلام وربما ترى الواحد منهم يقرأ القران ويحضر الجماعات والصلوات ويعظم الشريعة بلسانه ولكنه مع ذلك لا يترك شرب الخمر وانواعا من الفسق والفجور فاذا قيل له ان كانت النبوة غير صحيحة فلم تصلّى فربّما يقول رياضة الجسد وعادة اهل البلد وحفظ المال والولد وربما قال الشريعة صحيحة والنبوة حقّ فيقال لم تشرب الخمر فيقول انما نهى عن الخمر لانها تورث العداوة والبغضاء وانا بحكمتى متحرز عن ذلك وانا اقصد به تشحيذ خاطرى حتى ان ابن سينا ذكر فى وصية له كتب فيها انه عاهد الله تع على كذا وكذا وان يعظم الاوضاع الشرعيّة ولا يشرب تلاهيا بل يشرب تداويا وتشفيا وكان منتهى حالته فى صفاء الايمان والتزام العبادات ان استثنى شرب الخمر لغرض التشفى فهذا ايمان من يدعى الايمان منهم وقد انخدع به جماعة وزادهم انخداعا ضعف اعتراض المعترض عليهم اذ اعترضوا عليهم بمجاحدة الهندسة والمنطق وغير ذلك مما هى ضرورية لهم على ما نبهنا عليه من قبل فلما رأيت اصناف الخلق قد ضعف ايمانهم الى هذا الحدّ بهذه الاسباب ورايت نفسى مليا بكشف هذه الشبه

سبب كفرك الخفى الذى هو مذهبك باطنا وهو سبب
جراتك ظاهرا وان كنت لا تصرح به تجملا بالايمان وتشرّفا
بذكر الشرع فقائل يقول لو وجبت المحافظة عليها لكان العلماء
اجدر بذلك وفلان من المشاهير بين الفضلاء لا يصلّى وفلان
يشرب الخمر وفلان ياكل الاموال من الاوقاف واموال اليتامى
وفلان ياكل ادرار السلطان ولا يحترز من الحرام وفلان ياخذ
الرشوة على القضاء والشهادة وهلّم جرّا الى امثاله وقائل فان
يدعى علم التصوّف فيزعم انى بلغت مبلغا ترقيت عن الحاجة
الى العبادة وقائل ثالث يتعلل بشبهة اخرى مثل شبهات اهل
الاباحة وهم الذين ضلّوا عن طريق التصوّف وقائل رابع لقى
اهل التعليم فيقول الحق مشكل والطريق اليه منسدّ والاختلاف
فيه كثير وليس بعض المذاهب اولى من بعض وادلّة العقول
متعارضة فلا ثقة برأى اهل الرأى والداعى الى التعليم متحكم
لا حجة له فكيف يدعى اليقين بالشك وقائل خامس يقول
لست افعل هذا تقليدا ولكنى قرأت علم الفلسفة وادركت
حقيقة النبوة وان حاصلها يرجع الى الحكمة والمصلحة وان
المقصود من تعبّداتها ضبط عوام الخلق وتقييدهم عن التقاتل
والتنازع والاسترسال فى الشهوات فما انا من العوام الجهّال
حتى ادخل فى حجر التكليف واذ ا انا من الحكماء اتّبع الحكمة

وعلى الجملة فالانبياء اطباء امراض القلوب وانما فائدة العقل وتصرّفه ان عرفنا ذلك وشهد بصدق النبوة وبعمى نفسه عن درك ما يدرك بعين النبوة واخذ بايدينا وسلمنا اليها تسليم العميان الى القائدين وتسليم المرضى المتحيرين الى الاطباء المشفقين فالى هاهنا مجرى العقل وعطاؤه وهو معزول عمّا بعد ذلك الاعن تفهّم ما يلقيه الطبيب اليه فهذه امور عرفناها بالضرورة الجارية مجرى المشاهدة فى مدّة الخلوة والعزلة ثم راينا فتور الاعتقاد فى اصل النبوة ثم فى حقيقة النبوة ثم فى العمل على ما شرحته النبوة وتحققنا شيوع ذلك بين الخلق فنظرت الى اسباب فتور الخلق وضعف ايمانهم بها فاذا هى اربعة سبب من الخائضين فى علم الفلسفة وسبب من الخائضين فى طريق التصوّف وسبب من المنتسبين الى دعوى التعليم وسبب من معاملة الموسومين بالعلماء فيما بين الناس فانى تتبعت مدّة احاد الخلق اسأل عن تقصّر منهم فى متابعة الشرع واسأله عن شبهته وابحث عن عقيدته وسرّه واقول له ما لك تقصر فيها فان كنت تؤمن بالاخرة ولست تستعدّ لها وتبيعها بالدنيا فهذه حماقة فانك لا تبيع الاثنين بواحد فكيف تبيع ما لا نهاية له بايام معدودة وان كنت لا تؤمن فانت كافر فدبّر لنفسك فى طلب الايمان وانظر ما

بذلك وكما ان ادوية البدن تؤثر فى كسب الصحة بخاصية
فيها لا يدركها العقلاء ببضاعة العقل بل يجب فيها تقليد
الاطباء الذين اخذوها من الانبياء الذين اطلعوا بخاصية
النبوة على خواص الاشياء فكذلك بان لى الضرورة ان ادوية
العبادات بحدودها ومقاديرها المحدودة المقدرة من جهة
الانبياء لا يدرك وجه تأثيرها ببضاعة عقل العقلاء بل يجب
فيها تقليد الانبياء الذين ادركوا تلك الخواص لا ببضاعة
العقل وكما ان تركيب الادوية عن اخلاط مختلفة النوع
والمقدار بعضها ضعف للبعض فى الوزن فلا يخلو اختلاف
مقاديرها عن سرّ من قبيل الخواصّ فكذلك العبادات التى
هى ادوية القلوب مركبة من افعال مختلفة النوع والمقدار
حتى ان السجود ضعف الركوع وصلاة الصبح نصف صلاة
الظهر فى المقدار ولا يخلو عن سرّ من الاسرار هو من قبيل
الخواصّ التى لا يطلع عليها الا بنور النبوة ولقد تحامق وتجاهل
جدّا من اراد ان يستنبط بطريق العقل لها حكمة او ظنّ انها
ذكرت على سبيل الاتفاق لا عن سرّ الاهى فيها يقتضيها
بطريق الخاصيّة وكما ان فى الادوية اصولا هى اركانها وزوائد
هى متمماتها لكلّ واحد منها خصوص تأثير فى اعمال اصولها
كذلك السنن والنوافل متممات لتكمّل اثار اركان العبادات

فاما الذوق فهو كالمشاهدة والاخذ باليد ولا يوجد الا فى طريق الصوفية فهذا القدر من حقيقة النبوة كاف فى الغرض الذى اقصده الان وساذكره وقت الحاجة الى ذكره ،

القول فى سبب معاودة نشر العلم بعد الاعراض عنه

ثم انى لما واظبت على العزلة والخلوة قريبا من عشر سنين وبان لى فى اثناء ذلك من الضرورة اسباب لا احصيها فمنها أن بان لى بالذوق مرارا ان للانسان بدنا وقلبا واعنى بالقلب حقيقة روحه التى هى محلّ معرفة الله تع دون اللحم الصنوبرى المشكّل الذى يشاركه فيه الميت والبهيمة وان البدن له صحة بها سعادته ومرض فيه هلاكه وان للقلب كذلك صحة وسلامة ولا ينجو الا من اتى الله بقلب سليم وله مرض فيه هلاكه ان لم يتدارك كما قال تع فى قلوبهم مرض وان الجهل بالله تع سمّ مهلك وان معصية الله تع بمتابعة الهوى دا ممرض وان معرفة الله عزّوجلّ ترياقه المحيى وطاعته بمخالفة الهوى دواؤه الشافى وانه لا سبيل الى معالجته بازالة مرضه وكسب صحته الا بادوية كما لا سبيل الى معالجة البدن الا

النبوة فاكثر النظر فى القران والاخبار يحصل لك العلم الضرورى بكونه عم على اعلى درجات النبوة واعضد ذلك بتجربة ما قاله فى العبادات وتاثيرها فى تصفية القلوب وكيف صدق فى قوله عم من عمل بما علم ورثه الله علم ما لا يعلم وكيف صدق فى قوله عم من اعان ظالما سلّطه الله عليه وكيف صدق فى قوله من اصبح وهمومه همّ واحد كفاه الله هموم الدنيا والاخرة فاذا جربت ذلك فى الف والفين والاف حصل لك علم ضرورى لا يتمارى فيه فمن هذا الطريق اطلب العلم اليقين بالنبوة ولا من قلب العصا ثعبانا وشقّ القمر فان ذلك اذا نظرت اليه وحده ولم ينضمّ اليه القرائن الكثيرة الخارجة عن الحصر ربما ظننت انه سحر وانه تخييل وانه من الله تع اضلال فانه يضلّ من يشاء ويهدى من يشاء وترد عليك اسولة المعجزات فاذا كان مستند ايمانك كل كلام منظوم فى وجه دلالة المعجزة فينخرم ايمانك بكلام مرتب فى وجه الاشكال والشبهة عليها فليكن مثل الخوارق احدى القرائن والدلائل فى جملة نظرك حتى يحصل لك علم ضرورى لا يمكنك ذكر مستنده على التعيين كالذى تخبره جماعة بخبر متواتر لا يمكنه ان يذكر ان اليقين مستفاد من قول واحد معين بل من حيث لا يدرى ولا يخرج عن جملة ذلك ولا يتعين الاحاد فهذا الايمان القوىّ العلمى

منها وهى من مدركاتك فى النوم ومعك علوم من جنسها فى الطبّ والنجوم وهى معجزات الانبياء ولا سبيل اليها للعقلاء ببضاعة العقل اصلا واما ما عداها من خواصّ النبوة فانما يدركه بالذوق من يسلك طريق التصوّف ولان هذا انما فهمته بانموذج رزقته وهو النوم ولولاه ما صدقت به فان كان للنبى خاصّيّة ليس لك منها انموذج فلا تفهمها اصلا وكيف تصدق بها وانما التصديق بعد التفهم وذلك الانموذج يحصل فى اوائل طرق التصوف فيحصل به نوع من الذوق بالقدر الحاصل ونوع من التصديق بما لا يحصل بالقياس اليه وهذه الخاصّيّة الواحدة تكفيك للايمان باصل النبوة فان وقع لك الشكّ فى شخص معين انه نبى فلا يحصل اليقين الا بمعرفة احواله اما بالمشاهدة او بالتواتر والتسامع فانك اذا عرفت الطب والفقه يمكنك ان تعرف الاطباء والفقهاء بمشاهدة احوالهم وسماع اقوالهم ان لم تشاهدهم فمعرفة كون الشافعى فقيها وجالينوس طبيبا معرفة (1) بالتقليد لا بالحقيقة بل بان تشاهدهم فتعلم شيئا من الفقه والطبّ فتطالع كتبهما وتصانيفهما فيحصل لك علم ضرورى بحالهما فكذلك اذا فهمت معنى

(1) J'ai transposé ces mots qui dans le ms. sont ainsi marqués : بالحقيقة لا بالتقليد.

فبان لا يدرك مع (1) عدمها اولى واحق وهذا نوع قياس كذبه الوجود والمشاهدة فكما ان العقل طور من اطوار الادمى يحصل فيه عين يبصر بها انواعا من المعقولات والحواسّ معزولة عنها فالنبوة ايضا عبارة عن طور يحصل فيه عين لها نور يظهر فى نورها الغيب وامور لا يدركها العقل والشك فى النبوة اما ان يقع فى امكانها او فى وجودها ووقوعها او فى حصولها لشخص معين ودليل امكانها دليل وجودها وجود معارف فى العالم لا يتصور ان ينال بالعقل كعلم الطب والنجوم فان من بحث عنها علم بالضرورة انها لا تدرك الا بالهام الاهى وتوفيق من جهة الله عز وجل ولا سبيل اليه بالتجربة فمن الاحكام النجومية ما لا يقع فى الف سنة الا مرّة فكيف ينال ذلك بالتجربة وكذلك خواصّ الادوية فتبين بهذا البرهان ان من الامكان وجود طريق ادراك هذه الامور التى لا يدركها العقل وهو المراد بالنبوة لان النبوة عبارة عنها فقط بل ادراك هذا الجنس الخارج عن مدركات العقل احدى خواص النبوة ولها خواصّ كثيرة سواها وما ذكرناه فقطرة من بحرها انما (2) ذكرناه لان معك انموذجا

(1) Pour عدمها le ms. porte وجودها ce qui est certainement faux.

(2) Le ms. porte ذكرناها.

فيدرك الواجبات والجائزات والمستحيلات وامورا لا يوجد فى الاطوار التى قبله ووراء العقل طور اخر ينفتح فيه عين أخرى يبصر بها الغيب وما سيكون فى المستقبل وامورا اخر العقل معزول عنها كعزل قوة التمييز عن ادراك المعقولات وكعزل قوة الحسّ عن مدركات التمييز وكما ان المميز لو عرض عليه مدركات العقل لاباه واستبعده فكذلك بعض العقلاء ابوا مدركات النبوة واستبعدوها وذلك عين الجهل اذ لا مستند له الا انه طور لم يبلغه ولم يوجد فى حقّه فظن انه غير موجود فى نفسه والاكمه لو لم يعلم بالتواتر والتسامع الالوان والاشكال وحكى له ابتداءً لم يفهمها ولم يعرفها وقد قرب الله سبحانه ذلك الى خلقه بان اعطاهم انموذجا من خاصّة النبوة وهو النوم اذا النائم يدرك ما سيكون من الغيب اما صريحا واما فى كسوة مثال يكشف عنه التعبير وهذا لو لم يجرّبه الانسان من نفسه وقيل له ان من الناس من يسقط (1) مغشى عليه كالميت ويزول احساسه وسمعه وبصره ويدرك الغيب لانكره ولاقام البرهان على استحالته وقال القوى الحساسة اسباب الادراك فمن لا يدرك الشىء مع وجودها وحضورها

(1) Le ms. porte مغشيا.

القول فى حقيقة النبوة واضطرار كافة الخلق اليها

اعلم ان جوهر الانسان فى اول الفطرة خلق خاليا سادجا لا خبر معه من عوالم الله عزّ وجل والعوالم كثيرة لا يحصيها الا الله سبحانه كما قال وما يعلم جنود ربّك الا هو وانما خبره عن العوالم بواسطة الادراك وكل ادراك من الادراكات خلق ليطلع الانسان به على عالم من الوجودات ونعنى بالعالم اجناس الموجودات فاول ما يخلق فى الانسان حاسّة اللمس فيدرك بها اجناسا من الموجودات كالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة واللين والخشونة وغيرها واللمس قاصر عن الالوان والاصوات قطعا بل هى كالمعدوية فى حق اللمس ثم يخلق له البصر فيدرك به الالوان والاشكال وهى اوسع عوالم المحسوسات ثم ينفتح السمع فيسمع الاصوات والنغمات ثم يخلق له الذوق كذلك الى ان يجاوز عالم المحسوسات فيخلق فيه التمييز وهو قريب من سبع سنين وهو طور اخر من اطوار وجوده فيدرك فيه امورا زائدة على المحسوسات لا يوجد منها شىء فى عالم الحسّ ثم يترقى الى طور اخر فيخلق له العقل

وكرامات الاولياء على التحقيق هى بدايات الانبياء وكان ذلك اول حال رسول الله صلعم حيث تبتّل الى جبل حرا حين حُبّبت اليه الخلوة حتى يخلو فيه بربّه ويتعبّد حتى قالت العرب ان محمدا يعشق ربّه وهذه حالة يتحققها بالذوق من سلك سبيلها ومن لم يذق الذوق فيتيقّنها بالتجربة والسماع ان اكثر معهم الصحبة حتى يفهم ذلك بقرائن الاحوال يقينا ومن جالسهم استفاد منهم هذا الايمان فهم القوم الذين لا يشقى بهم جليسهم ومن لم يرزق صحبتهم فيعلم امكان ذلك يقينا بشواهد البرهان على ما ذكرناه فى كتاب عجائب القلوب من كتب الاحياء والتحقيق بالبرهان علم وملابسة تلك الحالة ذوق والقبول من السامع والتجربة بحسن الظنّ ايمان وهذه ثلث درجات يرفع الله الذين امنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات ووراء هولاء قوم جهّال هم المنكرون لاصل ذلك المتعجبون من هذا الكلام يسمعون ويسخرون ويقولون العجب انهم كيف يهتدون وفيهم قال الله عزّ وجلّ ومنهم من يستمع اليك حتى اذا خرجوا من عندك قالوا للذين اوتوا العلم ما ذا قال آنفا اوليك الذين طبع الله على قلوبهم واتبعوا اهواهم ومما بان لى بالضرورة من ممارسة طريقهم حقيقة النبوة وخاصّيتها ولا بدّ من التنبيه على اصلها لشدّة مسيس الحاجة اليها ،

وباطنهم مقتبسة من نور مشكاة النبوة وليس وراء نور النبوة على وجه الارض نور يستضاء به وبالجملة فما ذا يقول القائلون فى طريقة طهارتهم وهى اول شروطها تطهير القلب بالكلّيّة عما سوى الله عزّ وجلّ ومفتاحها الجارى منها مجرى التحرز من الصلوة واستغراق القلب بذكر الله عزّ وجلّ واخرها الفناء بالكلّيّة فى الله تع وهذا اخرها بالاضافة الى ما يكاد يدخل تحت الاختيار والكشف من اوائلها وهو على التحقيق اول الطريقة والمشاهدات وما قبل ذلك كالدهليز للسالك اليه ومن اول الطريقة يبتدئ المكاشفات حتى انهم وهم فى يقظتهم يشاهدون الملائكة وارواح الانبياء ويسمعون منهم اصواتا ويقتبسون منهم فوائد ثم ترقى الحال من مشاهدة الصور والامثال الى درجات يضيق عنها نطاق العبارة فلا يحاول معبّر ان يعبّر عنها الا اشتمل لفظه على خطاء صريح لا يمكنه الاحتراز منه وعلى الجملة ينتهى الامر الى قرب يكاد يتخيل منه طائفة الحلول وطائفة الاتحاد وطائفة الوصول وكل ذلك خطاء وقد بيّنا وجه الخطاء فيه فى كتاب المقصد الاقصى بل الذى ناولته تلك الحالة لا ينبغى ان يزيد على ان يقول وكان ما كان مما لست اذكره فظنّ خيرا ولا تسئل عن الخبر، وبالجملة فمن لم يرزق منه شيئا بالذوق فليس يدرك من حقيقة النبوة الا الاسم

اصعد منارة المسجد طول النهار واغلق بابها على نفسى ثم
دخلت منها الى بيت المقدّس ادخل كل يوم الى الصخرة
واغلق بابها على نفسى ثم تحركت فى داعية فريضة الحجّ
والاستمداد من بركات مكّة والمدينة وزيارة الرسول عمّ بعد
الفراغ من زيارة الخليل صلعم فمررت الى الحجاز ثم جذبتنى
الهمم ودعوات الاطفال الى الوطن فعاودته بعد ان كنت ابعد
الخلق عن ان ارجع اليه وأثرت العزلة به ايضا حرصا على
الخلوة وتصفية القلب للذكر لله وكانت حوادث الزمان ومهمات
العيال وضرورات المعيشة تغير فى وجه المراد وتشوش صفوة
الخلوة وكان لا تصفو لى الحال الا فى اوقات متفرقة لكننى مع
ذلك لا اقطع طمعى عنها فتدفعنى عنها العوائق واعود اليها
ودمت على ذلك مقدار عشر سنين وانكشف لى فى اثناء
هذه الخلوات امور لا يمكن احصاءها واستقصاؤها والقدر الذى
اذكره لينتفع به انى علمت يقينا ان الصوفية هم السالكون
لطريق الله تع حاجة وان سيرتهم احسن السير وطريقتهم
اصوب الطرق واخلاقهم ازكا الاخلاق بل لو جمع عقل العقلاء
وحكمة الحكماء وعلم الواقفين على اسرار الشرع من العلماء
ليغيّروا شيئا من سيرتهم واخلاقهم ويبدّلوه بما هو خير منه لم
يجدوا اليه سبيلا فان جميع حركاتهم وسكناتهم فى ظاهرهم

الجاه والمال والاولاد واظهرت عزم الخروج الى مكّة وانا ادبّر فى
نفسى سفر الشام حذارا من ان يطلع الخليفة اعزّ الله انصاره
وجملة الاصحاب على عزمى فى المقام بالشام فتلطفت بلطائف
الحيل فى الخروج من بغداذ على عزم ان لا اعاودها ابدا فاستهدفتنى
ائمّة العراق كافّة اذ لم يكن فيهم من يجوز ان يكون الاعراض
عما كنت فيه بسبب دينى اذ ظنّوا ان ذلك هو النصيب
الاعلى فى الدين وكان ذلك مبلغهم من العلم ثم ارتبك
الناس فى الاستنباطات فظن من بعد عن العراق ان ذلك
لاستشعار من جهة الولاة واما من قرب منهم فكان يشاهد
الحاحهم فى التعلّق بى والانكار علىّ واعراضى عنهم وعن
الالتفات الى قولهم فيقولون هذا امر سماوىّ ليس له سبب الا
عين اصابت اهل الاسلام وزمرة العلم ففارقت بغداذ وفرّقت
ما كان معى من مال ولم اذخر الا قدر الكفاف وقوت الاطفال
ترخصا بان مال العراق مرصد للمصالح لكونه وقفا على
المسلمين فلم ار فى العالم ما ياخذ العالم لعياله اصلح منه ثم
دخلت الشام واقمت فيها قريبا من سنتين لا شغل لى الا
العزلة والخلوة والرياضة والمجاهدة اشتغالا بتزكية النفس
وتهذيب الاخلاق وتصفية القلب لذكر الله عزّ وجلّ بما كنت
حصلته من علم الصوفية فكنت اعتكف مدّة فى مسجد دمشق

فعند ذلك تنبعث الداعية وينجزم العزم على الهرب والفرار
ثم يعود الشيطان ويقول هذه حالة عارضة اياك ان تطاوعها
فانها سريعة الزوال فان اذعنت لها وتركت هذا الجاه الطويل
العريض والشان المنظوم الخالى عن التكدير والتنغيص والامر
المسلم الخالى عن منازعة الخصوم ربما التفتت اليه نفسك
فلا تتيسر لك المعاودة فلم ازل اتردد بين تجاذب شهوات
الدنيا ودواعى الدين قريبا من ستة اشهر اولها رجب سنة
ست وثمانين واربعماية وفى هذا الشهر جاوز الامر حد الاختيار
الى الاضطرار اذ اقفل الله تع على لسانى حتى اعتقل عن
التدريس فكنت اجاهد نفسى ان ادرّس يوما واحدا تطييبا
لقلب المختلفة الى وكان لا ينطق لسانى بكلمة ولا يستطيعها
البتة حتى اورثت هذه العقلة فى اللسان حزنا فى القلب بطلت
معه قوة الهضم ومرئ الطعام والشراب وكان لا ينساغ لى شربة
ولا ينهضم لى لقمة وتعدى الى ضعف القوى حتى قطع الاطباء
طمعهم فى العلاج وقالوا هذا امر نزل بالقلب ومنه سرى الى
المزاج فلا سبيل اليه بالعلاج الا بان يتروح السر عن الهم
المسلم ثم انى لما احسست بعجزى وسقط بالكلية اختيارى
التجأت الى الله تع التجأ المضطر الذى لا حيلة له فاجابنى
الذى يجيب المضطر اذا دعاه وسهل على قلبى الاعراض عن

عن الهوى وان رأس ذلك كلّه قطع علاقة القلب عن الدنيا بالتجافى عن دار الغرور والانابة الى دار الخلود والاقبال بكنه الهمّة على الله عزّ وجلّ وان ذلك لا يتمّ الا بالاعراض عن الجاه والمال والهرب من الشواغل والعلائق ثم لاحظت احوالى فاذا انا منغمس فى العلائق وقد احدقت بى من كل جانب ولاحظت اعمالى واحسنها التدريس والتعليم واذا انا مقبل فيها على علوم غير مهمّة ولا نافعة فى طريق الاخرة ثم تفكرت فى نيّتى فى التدريس فاذا هى غير خالصة لوجه الله تع بل باعثها ومحركها طلب الجاه وانتشار الصيت فتيقنت انى على شفا جرف هار وانى قد اشفيت على النار ان لم اشتغل بتلافى الاحوال فلم ازل اتفكر فيه مدّة وانا بعد على مقام الاختيار اصمّم عزمى على الخروج من بغداذ ومفارقة تلك الاحوال يومًا واحلّ العزم يوما واقدّم فيه رجلا واؤخر عنه أخرى ولا تصدق لى رغبة فى طلب الاخرة بكرة الا ويحمل عليها جند الشهوة حملة فيفترها عشيّة فصارت شهوات الدنيا تجاذبنى بسلاسلها الى المقام ومنادى الايمان ينادى الرحيل الرحيل ، فلم يبق من العمر الا القليل ، وبين يديك السفر الطويل ، وجميع ما انت فيه من العلم رياء وتخييل ، فان لم تستعدّ الان للاخرة فمتى تستعدّ ، وان لم تقطع الان هذه العلائق فمتى تقطع ،

الوصول اليه بالتعليم بل بالذوق والحال وتبدل الصفات وكم
من الفرق بين ان يعلم حدّ الصحّة وحدّ الشبع واسبابهما
وشروطهما وبين ان يكون صحيحا وشبعان وبين ان يعرف
حد السكر وانه عبارة عن حالة تحصل من استيلاء ابخرة تتصاعد
من المعدة الى اعلى معادن الفكر وبين ان تكون سكران بل
السكران لا يعرف حدّ السكر وعلمه وهو سكران وما معه من علمه
شيء والطبيب يعرف حدّ السكر واركانه وما معه من السكر شيء
والطبيب فى حالة المرض يعرف حد الصحة وادويتها وهو فاقد
للصحة وكذلك الفرق بين ان تعرف حقيقة الزهد وشروطه
واسبابه وبين ان يكون حالك الزهد وعزوف النفس عن
الدنيا فعلمت يقينا انهم ارباب احوال لا اصحاب اقوال وان
ما يمكن تحصيله بطريق العلم فقد حصلته ولم يبق الا ما لا
سبيل اليه بالتعليم وبالسماع بل بالذوق والسلوك وكان قد
حصل معى من العلوم التى مارستها والمسالك التى سلكتها
فى التفتيش عن صنفى العلوم الشرعية والعقلية ايمان يقينى
بالله تع وبالنبوة وباليوم الاخر فهذه الاصول الثلثة من الايمان
كانت قد رسخت فى نفسى لا بدليل معين محرّر بل باسباب
وقرائن وتجارب لا يدخل تحت الحصر تفاصيلها وكان قد ظهر
عندى انه لا مطمع فى سعادة الاخرة الا بالتقوى وكفّ النفس

مساعد وقال هات علمه وافدنا من تعليمه وقف وقال الان اذ سلمت لى هذا فاطلبه فانما غرضى هذا القدر فقط اذ علم انه لو زاد على ذلك لافتضح ولعجز عن حلّ ادنى المشكلات بل عجز عن فهمه فضلا عن جوابه فهذا حقيقة حالهم على ما اخبر فى نقلتهم فلما جرّبناهم قبضنا اليد عنهم ٬

القول فى طرق الصوفية

ثم انى لما فرغت من العلوم اقبلت بهمتى على طريق الصوفية وعلمت ان طريقهم انما يتمّ بعلم وعمل وكان حاصل علمهم قطع غضاب النفس والتنزّه عن اخلاقها المذمومة وصفاتها الخبيثة حتى يتوصل بهما الى تخلية القلب عن غير الله عزّوجلّ وتحليته بذكر الله عزّوجلّ وكان العلم ايسر علىّ من العمل فابتدأت بتحصيل علمهم من مطالعة كتبهم مثل قوت القلوب لابى طالب المكّىّ وكتب الحارث المحاسبى والمتفرقات الماثورة عن الجنيد والشبلى وابى يزيد البسطامى قدّس الله ارواحهم وغير ذلك من كلام المشايخ حتى اطّلعت على كنه مقاصدهم العلمية وحصلت ما يمكن ان يحصل من طريقهم بالتعليم والسماع فظهر لى ان اخصّ خواصّهم ما لا يمكن

هولاء ليس معهم شيء من الشفاء المنجى من ظلمات الآراء بل هم مع عجزهم عن اقامة البرهان على تعيين الامام طال ما جاريناهم فصدقناهم فى الحاجة الى التعليم والى المعلم المعصوم وانه الذى عينوه ثم سألناهم عن العلم الذى تعلموه من هذا المعصوم وعرضنا عليهم اشكالات فلم يفهموها فضلا عن القيام بحلها ولما عجزوا احالوا على الامام الغائب وقالوا الا بد من السفر اليه والعجب انهم ضيعوا عمرهم فى طلب العلم وفى التبجح بالظفر به ولم يتعلموا منه شيا اصلا كالمضمخ بالنجاسة يتعب فى طلب الماء حتى اذا وجده لم يستعمله وبقى متضمخا بالخبايث ومنهم من ادعى شيئا من علمهم وكان حاصل ما ذكره شيا من ركيك فلسفة فيثاغورس وهو رجل من قدماء الاوائل ومذهبه اركّ مذاهب الفلاسفة وقد ردّ عليه ارسطا طاليس بل استركّ كلامه واسترذله وهو المحكى فى كتاب اخوان الصفاء وهو فى التحقيق حشو الفلسفة فالعجب ممن يتعب طول عمره فى طلب العلم ثم يقنع بمثل ذلك العلم الركيك المتعب ويظن انه ظفر باقصى مقاصد العلوم فهولاء ايضا جربناهم وسبرنا ظاهرهم وباطنهم فرجع حاصلهم الى استدراج العوام وضعفاء العقول ببيان الحاجة الى المعلم ومجادلتهم فى انكارهم الحاجة الى التعليم بكلام قوى مفحم حتى اذا ساعدهم الحاجة الى . اه . ا.

ويطلب علاجه فيقال له ليس فى الوجود علاج للمرض المطلق بل لمرض معين من صداع او اسهال او غيره فكذلك المتحيّر ينبغى ان يعين ما هو متحيّر فيه فان عيّن المسألة عرفته الحق بالوزن بالموازين الخمسة التى لا يفهمها احد الا ويعترف بانه ميزان الحق الذى يوثق به بكل ما يوزن به فيفهم الميزان ويفهم ايضا منه كيفية الوزن كما يفهم متعلّم الحساب نفس الحساب وكون الحاسب المعلّم عالما بالحساب وصادقا فيه وقد اوضحت ذلك فى القسطاس المستقيم فى مقدار عشرين ورقة فليتأمل وليس المقصود (1) الان بيان فساد مذهبهم وقد ذكرت ذلك فى كتاب (2) المستطهرى اولا وفى كتاب حجة الحق ثانيا وهذا جواب كلام لهم عرض علىّ ببغداد وفى كتاب مفصّل الخلاف الذى اثنا عشر فصلا ثالثا وهو جواب كلام عرض علىّ بهمدان وفى الجواب الدرج المرقوم بالجداول رابعا وهو من ركيك كلامهم الذى عرض علىّ بطوس وفى كتاب القسطاس خامسا وهو كتاب مستقلّ بنفسه مقصوده بيان ميزان العلوم واظهار الاستغناء عن الامام لمن احاط به بل المقصود ان

(1) Le ms. porte الا.

(2) On lirait peut-être mieux المستظهرى; cependant je n'ose pas changer le titre d'un livre inconnu.

على صدقى انى احى اباك واحياه فناطقنى بانه محق فيما ذا اعلم صدقه ولم يعرف كافّة الخلق صدق عيسى بهذه المعجزة بل يجب على الاسوالة المشكلة ما لا يدفع (1) الا بطريق النظر العقلى والنظر العقلى لا يوثق به عندك ولا يعرف دلالة المعجزة على الصدق ما لم يعرف السحر والتمييز بينه وبين المعجزة ولا يعرف ذلك ما لم يعرف ان الله تع لا يضلّ عباده وسوال الاضلال وتحرير الجواب عنه مشهور فيما ذا يرفع جميع ذلك ولم يكن امامك بالمتابعة اولى من مخالفه فترجع الى الادلة النظرية التى تنكرها وخصمك يدلّ بمثل تلك الادلة واوضح منها وهذا السوال قد انقلب عليهم انقلابا عظيما لو اجتمع اولهم واخرهم على ان تحرّوا عنه جوابا لم يقدروا عليه وانما نشأ الفساد من جماعة من الضعفاء لما ناظروهم فلم يستقلوا بالقلب بل بالجواب وذلك ما يطول فيه الكلام ولا يسبق سريعا الى الافهام فلا يصلح الافحام فان قال قائل فهذا هو القلب فهل عنه جواب فاقول نعم جوابه ان المتحيّر ان قال انا متحير ولم يعين المسلة التى هو متحيّر فيها يقال له انت كمريض يقول انا مريض ولا يذكر عين مرضه

(1) Le ms. porte لا.

اصغايهم فلم لم يرفع الخلاف الى الان بل على كرم الله وجهه
وهو رأس الائمّة لم يقدر على ذلك او تدعى انه يقتدر على
حمل كافّتهم على الاصغاء قهرا فلم لم يحملهم الى الان ولاى يوم
اجلت وهل حصل بين الخلق بسبب دعوته الا زيادة خلاف
وزيادة مخالف نعم كان يخشى من الخلاف نوعا من الضرران
ينتهى الى سفك الدماء وتخريب البلاد وايتام الاولاد وقطع
الطرق والاغارة على الاموال وقد حدث فى العالم من بركات
رفعهم الخلاف ما لم يكن مثله عهد ، فان قال قد ادعيت انك
ترفع الخلاف بين الخلق ولكن المتحيّر بين المذاهب
المتفرقة والاختلافات المتقابلة لم تلزمه الاصغاء اليك دون
خصمك واكثر الخصوم يخالفونك ولا فرق بينك وبينهم
وهذا هو سوالهم الثانى فنقول اوّلا هذا ينقلب عليك فانك
اذا دعوت هذا المتحيّر الى نفسك فيقول هذا المتحيّر لم صرت
اولى من مخالفيك واكثر اهل العلم يخالفونك فليت شعرى
بما ذا تجيب اتجيب بان تقول امامى منصوص عليه فمتى
يصدقك فى دعوى النصّ وهو لم يسمع من الرسول صلعم وانما
سمع دعواك مع تطابق العالم على اختراعك وتكذيبك ثم
هب انه سلّم لك النصّ فاذا كان متحيّرا فى اصل النبوة فقال
هب ان امامك يدلّ على قوله بمعجزة عيسى عم فيقول الدليل

قول الشهود وربما أُخطئ فيه فلا سبيل الى الامن من الخطاء للانبياء في مثل هذه المجتهدات فكيف يطمع في ذلك غيرهم ولهم هاهنا سوالان احدهما قولهم هذا وان صح في المجتهدات فلا يصح في قواعد العقائد اذ المخطئ فيه غير معذور فكيف السبيل اليه فاقول قواعد العقائد يشتمل عليها الكتاب والسنة وما وراء ذلك من التفصيل المتنازع فيه يعرّفه الحق فيه بالوزن بالقسطاس المستقيم وهي الموازين التي ذكرها الله تع في كتابه وهي خمسة ذكرتها في كتاب القسطاس المستقيم فان قال خصومك يخالفونك في ذلك الميزان فاقول لا يتصور ان يفهم ذلك الميزان ثم يخالف فيه اذ لا يخالف فيه اهل التعليم لاني استخرجته من القران وتعلمته منه ولا يخالف فيه اهل المنطق لانه موافق لما شرطوه في المنطق غير مخالف له ولا يخالف فيه المتكلّم لانه موافق لما يذكره في ادلّة النظريات وبه يعرف الحق في الكلاميات فان قال فان كان في يدك مثل هذا الميزان فلم لا ترفع الخلاف بين الخلق فاقول لو اصغوا الى لرفعت الخلاف بينهم وذكرت طريق رفع الخلاف في كتاب القسطاس المستقيم فتأمله لتعلم انه حق فانه يرفع الخلاف قطعا لو اصغوا ولا يصغون اليه باجمعهم بل قد اصغى اليّ طائفة منهم فرفعت الخلاف بينهم وامامك يريد رفع الخلاف بينهم مع عدم

يفعله دعاتهم اذا بعدوا عن الامام الى اقصى البلاد لا يمكنهم ان
يحكموا بالنصّ والنصوص المتناهية لا تستوفى الوقائع الغير متناهية
ولا يمكنهم الرجوع فى كل واقعة الى بلدة الامام والى ان نقطع
المسافة ونرجع فيكون المستفتى قد مات والانتفاع بالرجوع
قد فات فمن اشتكلت عليه القبلة ليس له طريق الا ان يصلّى
بالاجتهاد او يسافر الى بلدة الامام المعصوم ليعرفه القبلة فيفوت
وقت الصلاة فاذا جازت الصلاة التى غير القبلة بنا على الظن
وقال عم ان المخطئ فى الاجتهاد له اجر والمصيب له اجران
وكذلك فى جميع المجتهدات وكذلك امر صرف الزكاة الى
الفقير وربما يحسب فقيرا باجتهاده وهو غنى باطنا باخفايه
حاله فلا يكون مواخذا به وان اخطأ لانه لم يواخذ الا بموجب
ظنّه فان قال ظن مخالفه كظنه فاقول هو مامور باتباع ظن نفسه
كالمجتهد فى القبلة يتبع ظنه وان خالفه غيره فان قيل فالمقلد
يتبع الشافعى ام ابا حنيفة او غيرهما فاقول المقلد فى القبلة عند
الاشتباه اذا اختلف عليه المجتهدون كيف يصنع فاقول له مع
نفسه اجتهاد فى معرفة الافضل الاعلم بدلايل القبلة فيتبع ذلك
الاجتهاد فكذلك فى المذاهب ورد الخلق الى الاجتهاد ضرورة
الانبياء والائمّة لانهم يخبطون بل قال رسول صلعم انا احكم
بالظاهر والله يتولى السرايراى احكم بغالب الظن الحاصل من

دعا الذابين عن الحق الى تطويل النزاع معهم فى مقدمات
كلامهم والى مجاهدتهم فى كل ما نطقوا به فجاحدوهم فى دعواهم
الحاجة الى التعليم والى المعلم وفى دعواهم انه لا يصلح كل معلم
بل لا بد من من معلم معصوم وظهرت حجتهم فى اظهار الحاجة
الى التعليم والى المعلم وضعف قول المنكرين فى مقابلته فاغتر
بذلك جماعة وظنوا ان ذلك من قوة مذهبهم وضعف مذهب
المخالف له فلم يفهموا ان ذلك لضعف ناصر الحق وجهله
بطريقه بل الصواب الاعتراف بالحاجة الى المعلم وانه لا بدّ وان
يكون المعلم معصوماً ولكن معلمنا محمد صلعم فان قالوا هو ميّت
فنقول فمعلمكم غائب فان قالوا معلمنا قد علم الدعاة وبثّهم فى
البلاد وهو ينتظر مرجعتهم ان اختلفوا او اشكل عليهم مشكل فنقول
معلمنا قد علم الدعاة وبثّهم فى البلاد واكمل التعليم قال الله تع
اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتى وبعد كمال التعليم
لا يضرّ موت المعلم كما لا تضرّ غيبته فان قيل كيف تحكمون
ما لم تسمعوه بالنصّ او (١) بالاجتهاد فالراى وهو مظنة الخلاف
فنقول نفعل ما فعله معاذ اذ بعثه رسول صلعم الى اليمن وامره
ان يحكم بالنصّ عند وجود النصّ وبالاجتهاد عند عدمه بل كما

(١) أو ne se trouve pas dans le ms.

فقال الحارث الرد على المبدعة فرض فقال احمد نعم ولكن حكيت شبههم اوّلا ثم اجبت عنها فبم تامن ان يطالع (١) جوابك مطالع الشبهة فيتعلق ذلك بفهمه ولا يلتفت الى الجواب او ينظر فى الجواب فلا يعرف كنهه وما ذكره احمد رضى الله عنه حق ولكن فى شبهة لم تنشر ولم تنتشر فاذا انتشرت فالجواب عنها واجب ولم ينكر الجواب الا بعد الحكاية نعم ينبغى ان لا يتكلف لهم شبهة لم يتكلفوها ولم اتكلف انا ذلك بل كنت قد سمعت تلك الشبهة من واحد من اصحابى المتخلفين الىّ بعد ان كان قد التحق بهم وانتحل مذهبهم وحكى انهم يضحكون من تصانيف المصنفين فى الرّد عليهم فانهم لم يفهموا بعد حجتهم ثم ذكر تلك الحجة وحكاها عنهم فلم ارض لنفسى ان يظن بى الغفلة عن اصل حجتهم فلذلك اوردتها ولا ان يظن بى انى وان سمعتها فلم افهمها فلذلك قررتها والمقصود انى قررت شبهتهم الى اقصى الامكان ثم اظهرت فسادها بغاية البرهان والحاصل انه لا حاصل عندهم ولا طائل لكلامهم ولولا سوء بصيرة الصديق الجاهل لما انتهت تلك البدعة مع ضعفها الى هذه الدرجة لكن شدة التعصب

(١) Inséré par conjecture.

ما تزيف منه علمت ايضا ان ذلك غير واف بجمال الغرض وان العقل ليس مستقلاً بالاحاطة بجميع المطالب ولا كاشفا الغطاء عن جميع المعضلات وكان قد نبغت (1) نبّاغة التعليمية وشاع بين الخلق تحدثهم بمعرفة معنى الامور من جهة الامام المعصوم القائم بالحق عنّ لى ان ابحث عن مقالتهم لاطلع على ما فى كتابهم ثم اتفق ان ورد علىّ امر جازم من حضرة الخلافة اجلّها الله بتصنيف كتاب يكشف عن حقيقة مذهبهم فلم يسعنى مدافعته وصار ذلك مستحثا من خارج ضمنه الباعث الاصلى من الباطن فانتدبت لطلب كتبهم وجمع مقالاتهم وكان قد بلغنى بعض كلماتهم المستحدثة التى ولدتها خواطر اهل العصر لا على المنهاج المعهود من سلفهم فجمعت تلك الكلمات ورتبتها ترتيبا محكما مقارنا للتحقيق واستوفيت الجواب عنها حتى انكر بعض اهل الحق مبالغتى فى تقرير حجتهم وقال هذا سعى لهم فانهم كانوا يعجزون عن نصرة مذهبهم بمثل تلك الشبه لو لا تحقيقك لها وترتيبك اياها وهذا الانكار من جهة حق فلقد انكر احمد بن حنبل على الحارث المحاسبى رحمهما الله تصنيفه فى الردّ على المعتزلة

(1) Le ms. porte نابغة.

واستنزع منه الترياق وابطل السمّ وليس له ان يشتحّ بالترياق على المحتاج اليه وكذلك الصراف الناقد البصير اذا ادخل يده فى كيس القلّاب واخرج منه الابريز الخالص وطرح الزيف والبهرج فليس له ان يشحّ بالجيّد المرضى على من يحتاج اليه فكذلك العالم وكما ان المحتاج الى الترياق اذا إشمأزت نفسه عنه حيث علم انه مستخرج من الحيّة التى هى مركز السم وجب تعريفه والفقير المضطرّ الى المال اذا (١) إشمأزت نفسه عن قبول الذهب المستخرج من كيس القلّاب وجب تنبيهه على ان نفرته جهل محض هو سبب حرمانه من الفائدة التى هى مطلبة ويجب تعريفه ان قرب الجوار بين الزيف والبهرج والجيّد لا يجعل الجيّد زيفا كما لا يجعل الزيف جيّدا فكذلك قرب الجوار بين الحق والباطل لا يجعل الحق باطلا كما لا يجعل الباطل حقا فهذا مقدار ما اردنا ذكره من آفة الفلسفة وغائلتها ٠

القول فى مدهب التعليم وغائلته

ثم انى فرغت من علم الفلسفة وتحصيله وتفهمه وتزييف

(1) J'ai répété ici ce mot qui manque dans le ms.

الصفة فى العسل فكونه فى ظرفه لا يكسبه تلك الصفة فلا
ينبغى ان يوجب له الاستقذار وهذا وهن باطل وهو غالب
على اكثر الخلق فمهما نسبت الكلام واسندته الى قائل حسن
اعتقادهم فيه قبلوه وان كان باطلا وان اسندته الى قائل ساء
فيه اعتقادهم ردّوه وان كان حقا وابدا يعرفون الحق بالرجال
ولا يعرفون الرجال بالحق وهو غاية الضلال هذا آفة الردّ ،
الآفة الثانية آفة القبول فان من نظر فى كتبهم كاخوان الصفاء
وغيرهم فراى ما مزجوه بكلامهم فى الحكم النبوية والكلمات
الصوفية ربما استحسنها وقبلها وحسن اعتقاده فيها فيسارع
الى قبول باطلهم الممزوج به بحسن ظن حصل فيما وراءه
واستحسنه وذلك نوع استدراج الى الباطل ولاجل هذه الآفة
يجب الزجر عن مطالعة كتبهم لما فيها من الغرر والخطر كما
يجب صون من لا يحسن السباحة من مزالق الشطوط وكما
يجب صون الصبيان عن مسّ الحيّات يجب صون الاسماع
عن مختلط تلك الكلمات وكما يجب على المعزم ان لا
يمسّ الحيّة بين يدى ولده الطفل اذا علم انه سيقتدى به
ويظن انه مثله بل يجب عليه ان يحذره منها بان يحذر هو فى
نفسه بين يديه فكذلك يجب على العالم الراسخ مثله وكما
ان المعزم الحاذق اذا اخذ الحيّة وميّز بين الترياق والسمّ

ذكرناها ولقد اعترض على بعض الكلمات المثبوتة فى تصانيفنا
فى اسرار علوم الدين طائفة من الذين لم يستحكم فى العلوم
مراتبهم ولم تنفتح الى اقصى غايات المذاهب بصائرهم
وزعمت ان تلك الكلمات من كلام الاوائل مع ان بعضها
من مولدات الخواطر ولا يبعد ان يقع الحافر على الحافر
وبعضها يوجد فى الكتب الشرعية واكثرها موجود معناها فى كتب
الصوفية وهب انها لم توجد الا فى كتبهم فاذا كان الكلام معقولا فى
نفسه مؤيدا بالبرهان ولم يكن على مخالفة الكتاب والسنة فلم
ينبغى ان يهجر وينكر ولو فتحنا هذا الباب وطرقنا الى ان يهجر
كل حق سبق اليه خاطر كل مبطل لزمنا ان نهجر كثيرا من الحق
ولزمنا ان نهجر جملة آيات من القران واخبار الرسول صلعم
وحكايات الصوفية وكلمات الحكماء لان صاحب كتاب اخوان
الصفاء اوردها فى كتابه مستشهدا بها ومستدرجا قلوب الحمقى
بواسطتها الى باطله ويتداعى ذلك الى ان يستخرج
المبطلون الحق من ايدينا لا يداعيهم اياه كتبهم واقل درجات
العالم ان يتميز عن العامى الغمر فلا يعاف العسل وان وجدت
فى محجمة الحجام ويتحقق ان الدم المستقذر لا (١) كذلك
لكونه فى المحجمة ولكنه مستقذر لصفة فى ذاته فاذا عدمت هذه

(١) كذلك ne se retrouve pas dans le ms.

كاذب باعتبار هذا القول وباعتبار انكاره لنبوة محمد صلعم وان لم يكن كاذبا الا باعتبار انكاره فلا ينبغى ان يخالف فى غير ما هو به كافر مما هو فى حق نفسه وان كان ايضا حقا عنده وهذه عادة ضعفاء العقول يعرفون الحق بالرجال لا الرجال بالحق والعاقل يقتدى بقول امير المؤمنين على ابن ابى طالب رضى الله عنه حيث قال لا تعرف الحق بالرجال اعرف الحق تعرف اهله فالعاقل يعرف الحق ثم ينظر فى نفس القول فان كان حقا قبله سواء كان قائله محقا او مبطلا بل ربما يحرص على انتزاع الحق من تضاعيف كلام اهل الضلال عالما بان معدن الذهب للرغام ولا باس على الصراف ان ادخل يده فى كيس القلاب وانتزع الابريز الخالص من الزيف والبهرج مهما كان واثقا ببصيرته وانما يزجر عن معاملة القلاب القروى دون الصيرفى ويمنع من ساحل البحر الاحمق الاخرق دون السابح الحاذق ويصدّ عن مسّ الحيّة الصبى دون المعزم البارع. ولعمرى لما غلب على اكثر الخلق ظنهم بانفسهم البراعة والحذاقة وكمال العقل وتمام الالة فى تمييز الحق على الباطل والهدى عن الضلالة وجب حسم المادة فى زجر الكافّة عن مطالعة كتب اهل الضلالة ما امكن اذ لا يسلمون عن الآفة الثانية التى سنذكرها اصلا وان سلموا عن الآفة التى

النفس واخلاقها وذكر اجناسها وانواعها وكيفية معالجتها ومجاهدتها وانما اخذوها من كلام الصوفية وهم المتالهون المثابرون على ذكر الله عز وجل وعلى مخالفة الهواء وسلوك الطريق الى الله عز وجل بالاعراض عن ملاذ الدنيا وقد انكشف لهم فى حالاتهم من اخلاق النفس وعيوبها وافات اعمالها ما صرحوا بها فاخذتها الفلاسفة ومزجوها بكلامهم توسلا بالتجمل بها الى ترويج باطلهم ولقد كان فى عصرهم بل فى كل عصر جماعة من المتالهين لا يخلى الله سبحانه العالم منهم فانهم اوتاد الارض ببركاتهم تنزل الرحمة على اهل الارض كما ورد فى الخبر حيث قال بهم تمطرون وبهم ترزقون ومنهم كان اصحاب الكهف وكانوا فى سالف الازمنة على ما نطق به القران فتولد من مزجهم كلام النبوة وكلام الصوفية فى كتبهم آفتان آفة فى حق القابل وآفة فى حق الراد٭

اما الآفة فى حق الراد فعظيمة اذ ظنت طائفة من الضعفاء ان ذلك الكلام اذ كان مدونا فى كتبهم وممزجا بباطلهم ينبغى ان يهجر ولا يذكر بل ينكر على كل من يذكره اذ لم يسمعوه اولا الا منهم فسبق لعقلهم الضعيف انه باطل لان قائله مبطل كالذى يسمع من النصارى قول لا آله الا الله عيسى رسول الله فينكره ويقول هذا كلام النصرانى ولا يتوقف ريثما يتامل ان النصرانى

خالفوا فيها كافة الاسلاميين وذلك قولهم ان الاجسام لا تحشروان المثاب والمعاقب هى الارواح المجردة والعقوبات روحانية لا جسمانية ولقد صدقوا فى اثبات الروحانية فانها كائنة ايضا ولكن كذبوا فى انكار الجسمانية وكفروا بالشريعة فيما نطقوا به ومن ذلك قولهم ان الله تع يعلم الكليات دون الجزئيات وهذا ايضا كفر صريح بل الحق انه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى السموات والارض ومن ذلك قولهم بقدم العالم وازليته ولم يذهب احد من المسلمين الى شىء من هذه المسائل ، واما ما وراء ذلك من نفيهم الصفات وقولهم انه عالم بالذات لا بعلم زائد وما يجرى مجراه فمذهبهم فيه قريب من مذهب المعتزلة ولا يجب تكفير المعتزلة بمثل ذلك وقد ذكرنا فى كتاب فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة ما يتبين فيه فساد رأى من يسارع الى التكفير فى كل ما يخالف مذهبه ،

واما السياسيات فجميع كلامهم فيها راجع الى الحكم بالمصلحة المتعلقة بالامور الدنيوية والايالة السلطانية فانما اخذوها من كتب الله سبحانه وتع المنزلة على الانبياء عليهم السلام ومن الحكم المأثورة عن سلف الاولياء ،

واما الخلقيات فجميع كلامهم فيها يرجع الى حصر صفات

وكواكبها وما تحتها من الاجسام المفردة كالماء والهواء والتراب والنار ومن الاجسام المركبة كالحيوان والنبات والمعادن ومن اسباب تغيرها واستحالتها وامتزاجها وذلك يضاهى بحث الطبيب عن جسم الانسان واعضائه الرئيسة والخادمة واسباب استحالة مزاجها وكما ليس من شرط الدين انكار علم الطب فليس من شرطه ايضا انكار ذلك العلم الا فى مسائل معيّنة ذكرناها فى كتاب تهافت الفلاسفة وما عداها ما يجب المخالفة فيها فعند التأمل يتبين انها مندرجة تحتها واصل جملتها ان يعلم ان الطبيعة مسخرة لله تع لا تعمل بنفسها بل هى مستعملة من جهة فاطرها والشمس والقمر والنجوم والطبائع مسخرات بامره لا تعمل بنفسها بل لا فعل لشىء منها بذاته من ذاته ،

وإما الالاهيات ففيها اكثر اغاليطهم وما قدروا على الوفاء بالبرهان على ما شرطوا فى المنطق ولذلك كثر الاختلاف بينهم فيه ولقد قرب مذهب ارسطاطاليس فيها من مذهب الاسلاميين على ما نقله الفارابى وابن سينا ولكن مجموع ما غلطوا فيه يرجع الى عشرين اصلا يجب تكفيرهم فى ثلث منها وتبديعهم فى سبعة عشر ولابطال مذهبهم فى هذه المسائل العشرين صنفنا كتاب التهافت اما المسائل الثلاث فقد

تركيبها وشروط الحد الصحيح وكيفية ترتيبها وان العلم اما
تصور وسبيل معرفته الحد واما تصديق وسبيل معرفته البرهان
وليس فى هذا ما ينبغى ان ينكر بل هو من جنس ما ذكره
المتكلمون واهل النظر فى الادلة وانما يفارقونهم بالعبارات
والاصطلاحات وزيادة الاستقصاء فى التفريعات والتشعيبات
ومثال كلامهم فيه قولهم اذا ثبت ان كل ا ب لزم ان بعض ب ا
فاذا ثبت ان كل انسان حيوان لزم ان يكون بعض الحيوان
انسانا ويعبرون عن هذا بان الموجبة الكلية تنعكس موجبة
جزئية واى تعلق لهذا بمهمات الدين حتى يجحد وينكر
واذا انكر لم يحصل من انكاره عند اهل المنطق الا سوء
الاعتقاد فى عقل المنكر بل فى دينه الذى يزعم انه موقوف
على مثل هذا الانكار نعم لهم نوع من الظلم فى هذا العلم وهو
انهم يجمعون للبرهان شروطا يعلم انها تورث اليقين لا
محالة لكنهم عند الانتهاء الى المقاصد الدينية ما امكنهم الوفاء
بتلك الشروط بل تساهلوا غاية التساهل وربما ينظر فى
المنطق ايضا من يستحسنه ويراه واضحا فيظن ان ما ينقل
عنهم من الكفريات مؤيد بمثل ذلك البرهان فتعجل الكفر
قبل الانتهاء الى العلوم الالاهية فهذه الآفة ايضا متطرقة اليه ،

واما علم الطبيعيات فهو بحث عن اجسام العالم السموات

فتسرى اليه شرهم وشؤمهم فقل من يخوض فيها الا وينخلع من الدين وينحل عن رأسه لجام التقوى ،

الآفة الثانية نبعت من صديق الاسلام جاهلٍ ظن ان الدين ينبغى ان ينصر بانكار كل علم ينسب اليهم فانكر جميع علومهم وادعى جهلهم فيها حتى انكر قولهم فى الخسوف والكسوف وزعم ان ما قالوه على خلاف الشرع فاذا فرع ذلك سمع من عرف بالبرهان القاطع ذلك لم يشك فى برهانه لكن اعتقد ان الاسلام مبنى على الجهل وانكار البرهان القاطع فازداد للفلسفة حبا وللاسلام بغضا ولقد عظمت على الدين جناية من ظن ان الاسلام ينصر بانكار هذه العلوم وليس فى الشرع تعرض لهذه العلوم بالنفى والاثبات ولا فى هذه العلوم تعرض للامور الدينية وقوله صلعم ان الشمس والقمر آيتان من آيات الله لا يخسفان لموت احد ولا لحياته فاذا رايتم ذلك فافزعوا الى ذكر الله ليس فى هذا ما يوجب انكار علم الحساب المعرف لسير القمر والشمس واجتماعهما ومقابلتهما على وجه مخصوص واما قوله لكن الله اذا تجلى لشىء خضع له فليس توجد هذه الزيادة فى صحيح اصلا فهذا حكم الرياضات وآفتها ،

واما المنطقيات فلا يتعلق شىء منها بالدين نفيا واثباتا بل هو نظر فى طرق الادلة والمقاييس وشروط مقدمات البرهان وكيفية

احداهما ان من ينظر فيها فيتعجب من دقايقها ومن ظهور براهينها فيحسن بسبب ذلك اعتقاده فى الفلاسفة ويحسب ان جميع علومهم فى الوضوح ووثاقة البراهين كهذا العلم ثم يكون قد سمع من كفرهم وتعطيلهم وتهاونهم بالشرع ما تداولته الالسنة فيكفر بالتقليد المحض ويقول لوكان الدين حقا لما اختفى على هولاء مع تدقيقهم فى هذا العلم واذا عرف السامع كفرهم وجحدهم نزل على ان الحق هو الجحد والانكار للدين وكم رايت ممن ضل عن الحق بهذا القدر ولا مستند له سواه واذا قيل له الحاذق فى صناعة واحدة ليس يلزم ان يكون حاذقا فى كل صناعة فلا يلزم ان يكون الحاذق فى الفقه والكلام حاذقا فى الطب ولا ان يكون الجاهل بالعقليات جاهلا بالنحو بل لكل صناعة اهل بلغوا فيها رتبة البراعة والسبق وان كان الجهل والحمق يلزمهم فى غيرها فكلام الاوائل فى الرياضيات برهانى وفى الالاهيات تخمينى لا يعرف ذلك الا من جرّبه وخاض فيه فهذا اذا قرّر على هذا الحد للمقلد لم يقع منه موقع القبول بل يحمله غلبة الهوى وشهوة البطالة وحبّ التكاسل على ان يصرّ على تحسين الظن بهم فى العلوم كلها فهذه آفة عظيمة لاجلها يجب زجر كل من يخوض فى تلك العلوم عن الخوض فيها فانها وان لم تتعلق بامر الدين ولكن كانت من مبادى علومهم

من الدهرية والطبيعية واوردوا فى الكشف عن فضائحهم ما اغنوا به عن غيرهم وكفى الله المومنين القتال بتقاتلهم ثم رد ارسطاطاليس على افلاطون وسقراط ومن كان قبله من الالاهيين ردّا لم يقصر فيه حتى يترمى عن جميعهم الا انه استبقى ايضا فى رذائل كفرهم وبدعتهم بقايا لم يوفّق النزوع عنها فوجب تكفيرهم وتكفير شيعتهم من المتفلسفة الاسلاميين كابن سينا والفارابى وامثالهما على انه لم يقم علم ارسطاطاليس احد من متفلسفة الاسلاميين كقيام هذين الرجلين وما نقله غيرهما ليس يخلو عن تخبيط وتخليط يتشوش فيه قلب المطالع حتى لا يفهم وما لا يفهم كيف يرد او يقبل ومجموع ما صح عندنا من فلسفة ارسطاطاليس بحسب نقل هذين الرجلين ينحصر فى ثلثة اقسام قسم يجب التكفير به وقسم يجب التبديع به وقسم يجب انكاره اصلا فلنفصّله ،

فصل فى اقسام علومهم ، اعلم ان علومهم بالنسبة الى الغرض الذى نطلبه ستة اقسام رياضية ومنطقية وطبيعية والاهية وسياسية وخلقية اما الرياضية فتتعلق بعلم الحساب والهندسة وعلم هيئة العالم وليس يتعلق شىء منها بالامور الدينية نفيا واثباتا بل هى امور برهانية لا سبيل الى مجاحدتها بعد فهمها ومعرفتها وقد تولدت منها آفتان ،

حكمته ما اضطروا معه الى الاعتراف بفاطر حكيم مطلع على غايات الامور ومقاصدها ولا يطالع التشريح وعجائب منافع الاعضاء مطلع الا ويحصل له هذا العلم الضرورى بكمال تدبير البانى لبنية الحيوان لا سيما لبنية الانسان ألا ان هولاء لكثرة بحثهم عن الطبيعة ظهر عندهم ان اعتدال المزاج تاثير عظيم فى قوام الحيوان به فظفوا ان القوة العاقلة من الانسان تابعة لمزاجه ايضا وانها تبطل ببطلان مزاجه فينعدم ثم اذا انعدم فلا يعقل لاعادة لمعدوم كما زعموا فذهبوا الى ان النفس تموت فلا تعود فجحدوا الاخرة وانكروا الجنة والنار والقيامة والحساب فلم يبق للطاعة عندهم ثواب ولا للمعصية عقاب فانحل عنهم اللجام وانهمكوا فى الشهوات انهماك الانعام فهولاء ايضا زنادقة لان اصل الايمان هو الايمان بالله تع وبالرسول واليوم الاخر وهولاء جحدوا اليوم الاخر وان امنوا بالله تع وصفاته،

الصنف الثالث الالاهيون وهم متاخرون مثل سقراط وهو استاذ افلاطون استاذ (١) ارسطاطاليس وهو الذى رتب لهم المنطق وهذب العلوم وخمر لهم ما لم يكن مخمرا من قبل واوضح لهم ما كان امتحي من علومهم وهم بجملتهم ردّوا على الصنفين الاولين

(1) Le nom d'Aristote est écrit ارسطوطاليس ou ارسطاطاليس ou simplement ارسطو. Les auteurs natifs de la Perse employent généralement la première orthographe.

الطلبة ببغداذ فاطلعنى الله سبحانه بمجرد المطالعة فى هذه الاوقات المختلسة على منتهى علومهم فى اقل من سنتين ثم لم ازل اواظب على التفكر فيه بعد فهمه قريبا من سنة اعاوده وارده واتفقد غوائله واغواره حتى اطّلعت على ما فيه من خداع وتلبيس وتحقيق وتخييل اطّلاعا لم اشك فيه فاسمع الان حاصل علومهم فانى رايتهم اصنافا ورايت علومهم اقساما وهم على كثرة اصنافهم ملزمهم وسمة الكفر والالحاد وان كان بين القدماء منهم والاقدمين وبين الاواخر منهم والاوائل تفاوت عظيم فى البعد عن الحق والقرب منه

فصل فى اصنافهم وشمول سمة الكفر كافتهم ، اعلم انهم على كثرة فرقهم واختلاف مذاهبهم ينقسمون الى ثلثة اقسام الدهريون والطبايعيون والالاهيون ،

الصنف الاول الدهريون وهم طائفة جحدوا الصانع المدبر العالم القادر وزعموا ان العالم لم يزل موجودا كذلك بلا صانع ولم يزل الحيوان من نطفة والنطفة من حيوان كذلك كان وكذلك يكون ابدا وهولاء هم الزنادقة ،

الصنف الثانى الطبايعيون وهم قوم اكثروا بحثهم عن علم الطبيعة وعن عجائب الحيوان والنبات واكثروا الخوض فى علم تشريح اعضاء الحيوان فرأوا فيها من عجائب صنع الله تع وبدائع

من كلام اهل الحق ومزجوه بكلامهم
لتدريج باطلهم فى درج ذلك وكيفية
حصول نفرة النفوس من ذلك الحق وكيفية
استخلاص صراف الحقايق الحق الخالص
من الزيف والبهرج من جملة كلامهم،

ثم انى ابتدأت بعد الفراغ من علم الكلام بعلم الفلسفة وعلمت يقيناً انه لا يقف على فساد نوع من العلوم من لا يقف على منتهى ذلك العلم حتى يساوى اعلمهم فى اصل العلم ثم يزيد عليه ويجاوز درجته فيطلع على ما لم يطلع عليه صاحب العلم من غور وغائلة فاذذاك يمكن ان يكون ما يدعيه من فساده حقا ولم ارا احدا من علماء الاسلام صرف عنان عنايته الى ذلك ولم يكن فى كتب المتكلمين من كلامهم حيث اشتغلوا بالرد عليهم الا كلمات مبددة معقدة ظاهرة التناقض فى الفساد لا يظن الاغترار بها بعاقل عامى فضلا عمن يدعى دقايق العلوم فعلمت ان رد المذهب قبل فهمه والاطلاع على كنهه رمى فى عمايه فشمرت عن ساق الجد فى تحصيل ذلك العلم من الكتب بمجرد المطالعة من غير استعانة باستاذ ومعلم فاقبلت على ذلك فى اوقات فراغى من التدريس والتصنيف فى العلوم الشرعية وانا مميز بالتدريس والافادة لثلثماية نفر من

فى ذلك على مقدمات يسلمونها من خصومهم اضطرّهم الى تسليمها اما التقليد اوا اجماع الامة او مجرّد القول من القران والاخبار فكان اكثر خوضهم فى استخراج مناقضة الخصوم ومواخذتهم بلوازم مسلماتهم وهذا قليل النفع فى حق من لا يسلّم سوى الضروريات فلم يكن الكلام فى حقى كافيا ولا لداءى الذى اشكوه شافيا نعم لما نشأت صنعة الكلام وكثر الخوض فيها وطالت المدة تشوّف المتكلمون الى مجاوزة الذب عن السنة بالبحث عن حقايق الامور خاضوا فى البحث عن الجواهر والاعراض واحكامها ولكن لما لم يكن ذلك علمهم لم يبلغ كلامهم فيه الغاية القصوى فلم يحصل منه ما يمحو بالكلية ظلمات الحيرة فى اختلافات الخلق ولا ابعد ان يكون قد حصل ذلك لغيرى بل لست اشك فى حصول ذلك لطائفة فيه لكن حصولا مشوبا بالتقليد فى بعض الامور التى ليست من الاوليات والغرض الان حكاية حالى لا الانكار على من استشفى به فان ادوية الشفاء مختلفة باختلاف الداء فكم من دواء ينتفع به عليك ويستضرّ به اخر

القول فى حاصل الفلسفة وما يذمّ منها وما لا يذمّ وما يكفر فيه قائله وما لا يكفر وما يبدع فيه وبيان ما سرقوه

هولاء الفرق مبتديا بعلم الكلام ومثنيا بطريق الفلسفة ومثلثا بتعليمات الباطنية ومربعا بطريق الصوفية ،

القول فى بيان مقصود علم الكلام وحاصله

ثم انى ابتدات بعلم الكلام فحصلته وعلقته وطالعت كتب المحققين منهم وصنفت فيه ما اردت ان اصنف فصادفته علما وافيا بمقصوده غيروافٍ بمقصودى وانما المقصود منه حفظ عقيدة اهل السنة وحراستها عن تشويش اهل البدعة فقد القى الله تع الى عباده على لسان رسوله صلعم عقيدة هى الحق على ما فيه صلاح دينهم ودنياهم كما نطق بمقدماته القران والاخبار ثم القى الشيطان وسواس المبتدعة امورا مخالفة السنة فلهجوا بها وكادوا يشوشون عقيدة الحق على اهلها فانشأ الله تع طائفة من المتكلمين وحرّك دواعيهم لنصرة السنة بكلام مرتب يكشف عن تلبيسات اهل البدع المحدثة على خلاف السنة (1) المأثورة فمنه نشأ علم الكلام واهله ولقد قام طائفة منهم بما ندبوا له فاحسنوا الذب عن السنة والنضال عن العقيدة المتلقاة بالقبول من النبوة والتغيير فى وجه ما احدث من البدعة ولكنهم اعتمدوا

(1) Le ms. porte المشورة.

ما لا يطلب لان اوليات ليست مطلوبة فانها حاضرة والحاضر اذا طلب فقد واختفى ومن طلب ما لا يطلب فلا يُتهَم فى طلب ما يطلب بالتقصير،

القول فى اصناف الطالبين

ولما كفانى الله تع مرونة هذا المرض بفضله وسعة جوده انحصرت اصناف الطالبين عندى فى اربع فرق المتكلمون وهم يدّعون انهم اهل الرأى والنظر والباطنية وهم يزعمون انهم اصحاب التعليم المخصوصون بالاقتباس من الامام والفلاسفة وهم يزعمون انهم اهل المنطق والبرهان والصوفية وهم يدّعون انهم خواصّ الحضرة اهل المشاهدة والمكاشفة فقلت فى نفسى الحق لا يعدو هذه الاصناف الاربعة فهولاء هم السالكون سبيل طلب الحق فان شذّ الحق عنهم فلا يبقى فى درك الحق مطمع اذ لا مطمع فى الرجوع الى التقليد بعد مفارقته اذ شرط المقلّد ان لا يعلم انه مقلّد فاذا علم ذلك انكسرت عنه زجاجة تقليده وهو شعب لا يراب وشعث لا يلمّ بالتلفيق والتأليف الا ان يذاب بالنار ويستأنف له صنعة اخرى مستجدة فاقتديت لسلوك هذه الطرق واستقصاء ما عند

هذه الخواطر وانقدحت فى النفس حاولت لذلك علاجا
فلم يتيسر اذ لم يكن دفعه الا بدليل ولم يمكن دليل الا من
تركيب العلوم الاولية واذا لم يكن مسلمة لم يمكن تركيب الدليل
فاعضل هذا الداء ودام قريبا من شهرين انا فهما على مذهب
السفسطة بحكم الحال لا بحكم النطق والمقال حتى شفى الله تع
من ذلك المرض والاعتلال وعادت النفس الى الصحة
والاعتدال ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقة بها على
امن ويقين ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام بل بنور
قذفه الله فى الصدر وذلك النور هو مفتاح اكثر المعارف فمن
ظن ان الكشف موقوف على الادلة المجردة فقد ضيق رحمة
الله الواسعة ولما سئل رسول الله صلعم عن الشرح ومعناه فى قوله
عزوجل فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام قال هو
نور يقذفه الله فى القلب فقيل وما علامته فقال التجافى عن دار
الغرور والانابة الى دار الخلود وهو الذى قال صلعم ان الله خلق
الخلق فى ظلمة ثم رش عليهم من نوره فمن ذلك النور ينبغى
ان يطلب الكشف وذلك النور ينبجس من الجود الالاهى فى
بعض الاحيائين ويجب الترصد له كما قال صلعم ان لربكم فى
ايام دهركم نفحات الا فتعرضوا لها، والمقصود من هذه
الحكاية ان تعلم كمال الجد فى الطلب حيث انتهى الى طلب

لكنت تستمرّ على تصديقى فلعل وراء ادراك العقل حاكم اخر اذا تجلى يكذّب العقل فى حكمه كما تجلى حاكم العقل فكذب الحس فى حكمه وعدم تجلى ذلك الادراك لا يدل على استحالته فتوقفت النفس فى جواب ذلّك قليلا وايدت اشكالها بالمنام وقلت اما ترآءك تعتقد لها ثبوتا واستقرارا ولا تشك فى تلك الحالة فيها ثم تستيقظ فتعلم انه لم يكن لجميع متخيلاتك ومعتقداتك اصل وطائل فبم تامن ان يكون جميع ما تعتقده فى يقظتك بحسّ او عقل هو حق بالاضافة الى حالتك لكن يمكن ان تظهر عليك حالة يكون نسبتها الى يقظتك كنسبة يقظتك الى منامك ويكون يقظتك نوما بالاضافة اليها فاذا وردت تلك الحالة تيقّنت ان جميع ما توهمت بعقلك خيالات لا حاصل لها ولعل تلك الحالة ما تدعيه الصوفية انها حالتهم اذ يزعمون انهم يشاهدون فى احوالهم التى اذا غاصوا فى انفسهم وغابوا عن حواسهم احوالا لا توافق هذه المعقولات ولعل تلك الحالة هى الموت اذ قال سيّد الاولين والاخرين صلعم الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا فلعل الحياة الدنيا قزم بالاضافة الى الاخرة فاذا مات ظهرت له الاشياء على خلاف ما شاهدها الان ويقال له عند ذلك فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد ، فلما خطرت لى

وانظر هل يمكننى ان اشكك نفسى فيها فانتهى بى طول التشكك الى انه لم تسمح نفسى بتسليم الامان فى المحسوسات ايضا واجده يتسع الشك فيها واقول من اين الثقة بالمحسوسات واقواها حاسة البصر وهى تنظر الى الظل فتراه واقفا من غير متحرك وتحكم بنفى الحركة ثم بالتجربة والمشاهدة بعد ساعة يعرف انه يتحرك فانه لم يتحرك دفعة بغتة بل على التدريج ذرة ذرة حتى لم يكن له حالة وقوف وتنظر الى الكوكب فتراه صغيرا فى مقدار دينار ثم الادلة الهندسية تدل على انه اكبر من الارض فى المقدار هذا وامثاله من المحسوسات يحكم فيها حاكم الحس بالحكامة ويكذبه حاكم العقل ويخوّنه تكذيبا لا سبيل الى مدافعته فقلت فقد بطلت الثقة بالمحسوسات ايضا فلعله لا ثقة الا بالعقليات التى هى من الاوليات كقولنا العشرة اكثر من الثلثة والنفى والاثبات لا يجتمعان فى الشىء الواحد والشىء الواحد لا يكون حادثا قديما معدوما موجودا واجبا محالا فقالت المحسوسات بم تامن أن (1) لا تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بالمحسوسات وقد كنت واثقا بى فجاء حاكم العقل فكذبنى ولو لا حاكم العقل

(1) Le sens exigeant la négation, j'ai inséré لا qui manque dans le ms.

الحجر ذهبا والعصا ثعبانا لم يورث ذلك شكا وامكانا فانى اذا
علمت ان العشرة اكثر من الثلثة لوقال لى قائل لا بل الثلثة
اكثر بدليل انى اقلب هذه العصا ثعبانا وقلبها وشاهدت ذلك
منه لم اشكّ بسببه فى معرفتى بكذبه ولم يحصل لى منه الا
التعجب من كيفية قدرته عليه فاما الشكّ فيما علمته فلا ثم
علمت ان كل علم ما لا اعلمه على هذا الوجه ولا اتيقنه هذا
النوع من اليقين فهو علىّ لا ثقة به ولا امان معه وكل علم لا
امان معه فليس بعلم يقينى ،

القول فى مداخل السفسطة وجحد العلوم

ثم فتشت عن علومى فوجدت نفسى عاطلا عن علم موصوف
بهذه الصفة الا فى الحسيات والضروريات فقلت الان بعد
حصول اليأس لا مطمع فى اقتباس المتيقنات الا من الجليات
وهى الحسيات والضروريات فلا بد من احكامها اولا لا تبيّن
ان ثقتى يقينى بالمحسوسات وامانى من الغلط فى الضروريات
من جنس امانى الذى كان من قبل فى التقليديات ومن جنس
امان اكثر الخلق فى النظريات وهو امان محقق لا غدر فيه ولا
غايلة له فاقبلت بجد بليغ اتامل فى المحسوسات والنظريات

الاطلاع على غاية كلامه ومجادلته ولا صوفيا الا واحرص فى العثور
فى سر صوفيته ولا متعبدا الا واريد ما ترجع اليه حاصل عبادته
ولا زنديقيا ومعطلا الا واتجسس وراءه التنبه لاسباب جرائه فى
تعطيله وزندقته وقد كان التعطش الى درك حقايق الامور دابى
وديدنى من اول امرى وريعان عمرى غريزة من الله وفطرة
وضعها فى جبلتى لا باختيارى وحيلتى حتى انحلت عنى رابطة
التقليد وانكسرت عنى العقايد الموروثة عن قرب عهد سنى
بالصبى اذ رايت صبيان النصارى لا يكون لهم نشوٌ الا على
النصرانية وصبيان الاسلام لا نشوٌ لهم الا على الاسلامية وسمعت
الحديث المروى عن النبى صلعم حيث قال كل مولود يولد
على الفطرة فابواه يهوّداذه وينصّرانه ويمجّسانه فتحرك بالصبى
الى طلب الفطرة الاصلية وحقيقة العقايد العارضة بتقليد الوالدين
والاستاذين والتمييز بين هذه التقليدات واوايلها تلقينات وفى
تمييز الحق منها عن الباطل اختلافات فقلت فى نفسى اولا
انما مطلوبى العلم بحقايق الامور فلا بد من طلب حقيقة العلم
ما هى فظهرلى ان العلم اليقينى هو الذى ينكشف فيه المعلوم
انكشافا لا يبقى معه ريب ولا يقارنه امكان الغلط والوهم ولا
يتسع العقل لتقدير ذلك بل الامان من الخطاء ينبغى ان
يكون مقارنا لليقين مقارنة لو تحدى باظهار بطلانه مثلا من يقلب

مع كثرة الطلبة، وما دعانى الى معاودته بنيسابور بعد طول المدة، فانتدبت لاجابتك الى طلبتك، بعد الوقوف على صدق رغبتك، مستعينا بالله تع ومتوكلا عليه، ومستوفقا منه وملتجيا اليه، اعلموا احسن الله ارشادكم، والان للحق قيادكم، ان اختلاف الخلق فى الاديان والملك ثم اختلاف الامة فى المذاهب على كثرة الفرق وتباين الطرق بحر عميق غرق فيه الاكثرون وما نجا منه الا الاقلون وكل فريق يزعم انه الناجى وكل حزب بما لديهم فرحون وهو الذى وعدنا سيد المرسلين صلعم وهو الصادق الصدوق حيث قال ستفترق امتى على نيّف وسبعين فرقة الناجية منها واحدة والباقون فى النار فقد كان ما وعد ان يكون ولم ازل فى عنفوان شبابى منذ راهقت البلوغ قبل بلوغ العشرين الى الآن وقد اناف السن على الخمسين اقتحم لجة هذا البحر العميق واخوض غمرته خوض الجسور لا خوض الجبان الحذور واتوغل فى كل مظلمة واتهجم على كل مشكلة واقتحم كل ورطة واتفحص عن عقيدة كل فرقة واستكشف اسرار مذهب كل طائفة لاميز بين محق ومبطل ومتسنن ومبتدع لا اغادر باطنيا الا واحب ان اطلع على باطنيته ولا ظاهريا الا واريد ان اعلم حاصل ظاهريته ولا فلسفيا الا واقصد الوقوف على كنه فلسفته ولا متكلما الا واجتهد فى

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الامام ابو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالى رحمة الله عليه الحمد لله الذى يفتتح بحمده كل رسالة ومقالة والصلاة على محمد صاحب النبوة والرسالة وعلى آله واصحابه الهادين من الضلالة، اما بعد فقد سالتنى ايها الاخ فى الدين ان ابثّ اليك غاية العلوم واسرارها، ونهاية المذاهب واغوارها، واحكى لك ما قاسيته فى استخلاص الحق، من بين اضطراب الفرق، مع تباين المسالك والطرق، وما استجرأ عليه من الارتفاع من حضيض التقليد، الى يفاع الاستبصار(1) فى التجريد، وما استفدتّه اولا من علم الكلام، وما احتويته ثانيا من طرق اهل التعليم القاصدين لدرك الحق على تقليد الامام، وما ازدريته ثالثا من طرق اهل التفلسف، وما ارضيته اخرا من طرق اهل التصوّف، وما انتخل لى فى تضاعيف تفتيشى عن اقاويل الخلق، من لباب الحق، وما صرفنى عن نشر العلم ببغداذ

(1) Les mots فى التجريد ne se trouvent point dans le ms. Je les ai insérés ici pour accorder les rimes.

المنقذ من الضلال

والمفصح عن الاحوال

املاء

الامام ابى حامد محمد

ابن محمد بن محمد الغزّالى

الطوسى

رحمة الله عليه

